مولانا جلال الدّین

زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آنها

تألیف

عبدالباقی گولپینارلی

ترجمه و توضیحات

دکتر توفیق سبحانی



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

'Abd al-bāqī Gūlpīnārlī

Mawlānā Jalāl al-Dīn

Life, Philosophy and Selected Works

Translated by

Dr. Tūfīq Subḥānī



Institute for Humanities
and
Cultural Studies

Tehrān, 1996

شابک X - ۰۲۱ - ۴۲۶ - ۹۶۴
ISBN 964-426-021-X

بها: ۹۸۰۰ ریال

بسم الله الرحمن الرحيم

مولانا جلال الدّین

زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آنها

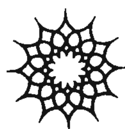


تألیف

عبدالباقی گولپینارلی

ترجمه و توضیحات

دکتر توفیق سبحانی



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

تهران، ۱۳۷۵

گولپینارلی، عبدالباقی، ۱۸۹۹ـ ۱۹۸۲.
مولانا جلال‌الدّین: زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آنها / تألیف: عبدالباقی گولپینارلی؛ ترجمه و توضیحات: توفیق سبحانی. ـ [ویرایش ۲]. ـ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۵۰۶ ص.: عکس. ـ (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛ ۷۵۰۰۵)
ص.ع. به انگلیسی: Mawlānā Jalāl al-Dīn: life, philosophy and selected works.
کتابنامه به‌صورت زیرنویس
۱. مولوی، جلال‌الدّین محمدبن محمد، ۶۰۴ ـ ۶۷۲ ق. ـ نقد و تفسیر. ۲. مولوی، جلال‌الدّین محمدبن محمد، ۶۰۴ ـ ۶۷۲ ق. ـ عرفان. الف. هاشم‌پور سبحانی، توفیق، ۱۳۱۷ ـ مترجم. ب. عنوان. ج. فروست.
۹م۹گ/ PIR ۵۳۰۵   ۸فا ۱/۳۱
۱۳۷۵
مدیریت کتابخانه‌های پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

گولپینارلی، عبدالباقی
مولانا جلال‌الدّین؛ زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آنها
مترجم: توفیق هاشم‌پور سبحانی
چاپ اوّل: ۱۳۶۳
چاپ دوّم: ۱۳۷۰
چاپ سوّم: تابستان ۱۳۷۵
تیراژ: ۳۰۰۰ نسخه
مدیر تولید: محمّدمهدی دهقان

شابک ۹۶۴ـ۴۲۶ـ۰۲۱ـX
ISBN 964-426-021-X

ردیف انتشارات: ۷۵۰۰۵

نشانی ناشر: تهران، صندوق پستی ۱۴۱۵۵ـ۶۴۱۹   تلفن: ۳ـ۸۰۴۶۸۹۱   فاکس: ۸۰۳۶۳۱۷

فهرست

بخش دوم

بخش سوّم

بخش چهارم

بسم الله الرحمن الرحیم

حکایت این ترجمه

ترجمهٔ این کتاب مدتها وقت گرفته است. یکبار کتاب را در سال ۱۹۶۹ ورق زدم، سال ۱۹۷۰ بود که خواندمش. در همین سال استاد عبدالباقی را دیدم. دربارهٔ *فیه مافیه* و چاپ مرحوم فروزانفر با ایشان به‌صحبت نشستیم. مطالبی دربارهٔ آن چاپ گفتند که متأسفانه یادداشتی برنداشتم. استاد ایراداتی بر آن چاپ داشتند، فرمودند و من فراموش کردم و گذشت.

سال ۱۹۷۱ بود که یک جلد از چاپ اوّل کتاب را یکی از دوستانم برای من فرستاد و دوباره خواندم. *زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به‌مولوی* را از مرحوم بدیع‌الزمان فروزانفر خوانده بودم. چون مطالبی تازه در کتاب استاد عبدالباقی یافتم، درصدد ترجمهٔ آن برآمدم. یکی دو باب از آغاز آن را ترجمه کردم. گرفتاریها مجالم نداد که یکباره ترجمهٔ کتاب را تمام کنم. گاهی چند پاراگراف ترجمه می‌کردم، چون به‌مشکلی برمی‌خوردم، رهایش می‌کردم. ادامهٔ کار دشوار بود، استاد در تجاویف کتاب به‌نسخ خطی کتابخانه‌های ترکیه، بخصوص کتابخانهٔ قونیه استناد جسته بودند. یافتن عین عبارات برایم مقدور نبود. در ایّامی که با آقای دکتر حسام‌الدین آق‌سو *فهرست کتابهای خطی فارسی کتابخانهٔ دانشگاه استانبول* را تهیّه می‌کردیم، ضمن انجام کار، برخی از نسخه‌های مورداستناد استاد عبدالباقی را بررسی و نکات ارجاع شده را یادداشت می‌کردم. بار دیگر که مقدمهٔ ترکی *مناقب العارفین* افلاکی را برای درج در چاپ دوّم آن ترجمه می‌کردم، *مناقب العارفین* را خواندم و عبارات مندرج در کتاب استاد را یادداشت کردم. چون می‌خواستم که عبارات متون را به‌همان صورت اصلی در ترجمه بیاورم، بدین نحو مقدار زیادی از خواستهٔ من، خود به‌خود برآورده شده بود. ولی اشکال کار درمورد مثنوی و *دیوان کبیر* همچنان باقی بود. مراجعه به‌نسخه‌های مورد استناد استاد امکان‌پذیر نبود و برای تکمیل ترجمه

ناگزیر بودم مدتها در شهرهای مختلف ترکیه سیاحت کنم و به‌کتابخانه‌های مختلف سر بزنم. و این کار موانع زیادی داشت. خوشبختانه در ترجمهٔ مقدمهٔ نثر و شرح مثنوی [1] از استاد عبدالباقی متوجه شدم که نسخهٔ مورد استفادهٔ ایشان با چاپ مرحوم پروفسور نیکلسون اختلاف زیادی ندارد و می‌توان از آن چاپ استفاده کرد. چند نمونه استخراج کردم و مطابقت دادم، منظور برآورده شد. در دیوان کبیر هم مجلّد نهم و دهم تصحیح استاد فقید بدیع‌الزمان فروزانفر مرا یاری کرد و از کشف‌الابیات آن در جستن ابیات موردنظر بهره‌مند شدم، امّا در یکی‌دومورد کار ناقص ماند و این نقص را پذیرفتم.

مدتی کار ترجمه را کنار گذاشتم. بعضی از دوستان مرا بر ادامهٔ کار تشویق کردند. به‌تبعیّت از ایشان و گرمی یافتن از تشویقشان، ترجمهٔ کتاب را از روی چاپ اوّل به‌پایان رساندم. امّا کار معایبی داشت و من از آن باخبر بودم و تعلل می‌کردم. این تعلل چند دلیل شخصی و یک دلیل علمی داشت. از ایراد شخصی می‌گذرم، امّا دلیل علمی آن بود که کتاب سه‌بار چاپ شده بود و من چاپ اوّل را ترجمه کرده بودم. استاد عبدالباقی را می‌شناختم و می‌دانستم که چاپ سوّم اضافاتی بر دو چاپ قبلی دارد. اساساً عادت استاد بر این است که خود از کارهای خود انتقاد می‌کنند و جُسته‌ها و یافته‌های خود را بر کتاب می‌افزایندو در مواردی اشتباهات خود را اصلاح می‌کنند. من خیلی جُسته بودم ولی چاپ سوّم را نیافته بودم. در سفر تابستان سال ۱۳۵۸ به‌خود استاد مراجعه کردم، که شاید ایشان نسخه‌یی از چاپ سوم را داشته باشند. متأسفانه استاد بیش از یک نسخه نداشتند و آن را هم برای انتقاد از خود لازم داشتند. گفتند: تا جایی که به‌خاطر دارم ــ باید گفت کتاب در سال ۱۹۵۹ یعنی بیست ویک سال قبل از تاریخی که من به‌ایشان مراجعه کردم به‌چاپ سوّم رسیده بود. ــ در چاپ سوّم مطالب زیادی علاوه نکرده‌ام. جاهایی که علاوه کرده‌ام و به‌خاطر دارم برای کار شما فتوکپی تهیّه می‌کنم و می‌دهم. چون مسئول فتوکپی کتابخانه نبود، تا آمدن وی من به «بیاض‌سرای» سر زدم بلکه کتاب کهنهٔ باب دندان بیابم. از حسن تصادف همانجا یک جلد از چاپ سوّم کتاب را یافتم و خریدم. بیدرنگ به‌استاد تلفن کردم که

---

۱. این کتاب در شش مجلد بزرگ بین سالهای ۷۳-۱۹۷۴ در استانبول به‌چاپ رسیده است. مقدّمه‌یی بس مبسوط در آغاز جلد اول دارد که دربارهٔ نسخ مثنوی و ارزیابی آنها مطالب دست اوّل و جالبی مطرح شده است. این کتاب با ترجمهٔ اینجانب به‌وسیلهٔ سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی منتشر شده است. چاپ دوم آن با تجدیدنظر مترجم بزودی انتشار خواهد یافت.

زحمت نکشند و فتوکپی تهیه نکنند. فصول اول را با چاپ سوّم مطابقت دادم، اختلافی نبود ولی هرچه به‌میانه کتاب نزدیک‌تر شدم، اختلاف بیشتر شد و گاهی مواردی پیش آمد که به‌جای مطابقت به‌ترجمه مجدد انجامید. کار به‌کندی پیش می‌رفت، به‌ایران برگشتم وبرای دومین باربه‌ترجمهٔ کتاب پرداختم و اینک کتاب در برابر شماست. امیدوارم بزودی ترجمهٔ کتاب *مولویّه بعد از مولانا*[1] راکه مفصل‌تر و برای دوستداران مولانا ضروری‌تر است، تقدیم کنم.

در فاصله‌یی که میان چاپ دوم و چاپ حاضر پیش آمده بود، راقم این سطور به ترجمهٔ مجلّدات باقی ماندهٔ نثر و شرح مثنوی شریف سرگرم بود. در اثنای ترجمه گاهی به ضرورت به کتاب مولانا جلال‌الدین مراجعه می‌کرد و در حین مراجعه به اشکالاتی در کتاب برمی‌خورد و آنها را در حاشیه کتاب خویش یادداشت می‌کرد. در همین فاصله بود که کتاب *مقالات* شمس تبریزی به تصحیح و تعلیق آقای محمّدعلی موحّد به طور کامل از چاپ درآمد و عبارات مغلوط نقل شده از چاپ ۱۳۴۹ تهران از روی تصحیح آقای موحّد اصلاح شد. بخش اعلام کتاب در چاپ دوم که آشفتگی فراوان داشت، به شیوه‌یی مرتّب شد که مراجعه‌کننده مطلبی راکه می‌خواهد به سهولت پیداکند. نوشتهٔ مرحوم مؤلف در پاره‌یی موراد به توضیح نیاز داشت، در چاپ سوم این‌گونه توضیحات به کتاب افزوده شد. مطالب قابل‌قبول دومقالهٔ بلند و کوتاه انتقادی که در مطبوعات کشور دربارهٔ ترجمهٔ کتاب منتشر شده بود در چاپ حاضر اِعمال گردید. مترجم کتاب امیدوار است که این چاپ مقبول علاقه‌مندان مولانا جلال‌الدین قرار گیرد و امید دیگرش این است که خوانندگان کتاب نظرات سازنده و اصلاحیِ خود را به وسیلهٔ ناشر به اطّلاع مترجم برسانند تا اگر عمری باقی بود و کتاب به تجدید چاپ رسید، نظرهای آن عزیزان را در چاپهای بعدی مدّنظر قرار دهد.

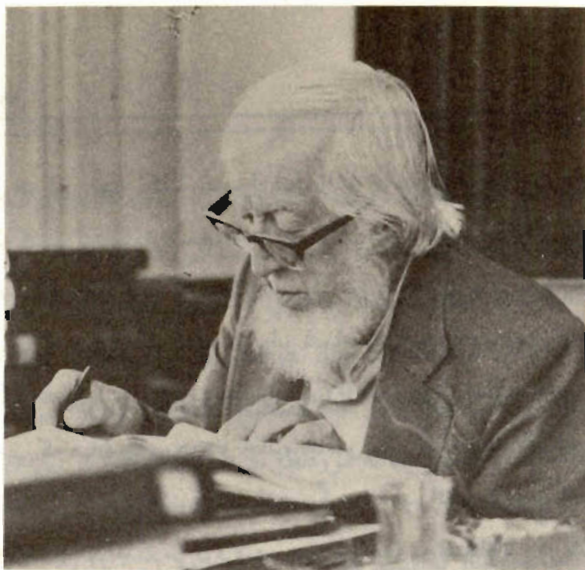
هوالاوّل و الآخر والظاهر و الباطن

توفیق هـ. سبحانی

تهران، ۱۳۷۵

---

۱. خدا را سپاس می‌گویم که این کتاب هم با همین نام در سال ۱۳۵۶ جزو انتشارات کیهان در اختیار علاقه‌مندان مولانا قرار گرفته است.



استاد عبدالباقی گولپینارلی (تولّد ۱۰ رمضان ۱۳۱۷ هـ.ق ـ وفات ۶ ذی‌القعده ۱۴۰۲ هـ.ق
برابر با ۴ شهریور ۱۳۶۱ شمسی)



سنگ مزار مرحوم عبدالباقی ـ آرامگاه وی در گورستان سیداحمد دره‌سی
استانبول که مخصوص ایرانیان است، واقع است.

نگاهی کوتاه به زندگانی
استاد عبدالباقی گولپینارلی

توفیق ه. سبحانی

گویی برای شرقیان زندگینامه نوشتن دربارهٔ کسانی که هنوز در قید حیاتند، کاری مشکل است. آیا شرقیان مرده پرستند؟ نمی‌دانم. این‌قَدَر می‌دانم که مراسم بزرگداشتی که تاکنون درحضور بعضی از بزرگان و برای خاطر بزرگداشت آنان تشکیل شده، محافل سردی بوده و نتیجه‌یی جز تبادل مشتی تعارفات نداشته است. استاد عبدالباقی هم شرقی است و لابد آنچه دربارهٔ او گفته شود، از تعارفات معمولی فراتر نخواهد رفت. ولی از حق نباید گذشت که محققان ترکیه در این باب قدمی از ما جلوترند، دربارهٔ زنده‌ها هم نکته‌هایی را روشن کرده‌اند. آنچه دربارهٔ استاد عبدالباقی فراهم آورده‌اند، باز کمی بیشتر از هیچ است. از مجموع نوشته‌ها، نکات زیر را می‌توان باز گفت:

استاد عبدالباقی گولپینارلی نویسنده و محقق ادبی، پسر مرحوم احمد مدحت افندی معروف به‌احمد آگاه است که از روزنامه‌نگاران قدیمی بود و او را «شیخ‌المخابرین» می‌گفتند. احمد آگاه در روستای «گول بولاق» از توابع گنجه به‌دنیا آمد. در جنگ داخلی روسیه به‌قلمرو امپراطوری عثمانی کوچ کرد و ابتدا در بروسه (= بورسا) وطن گزید و سپس راهیِ استانبول شد. در استانبول با عالیه شهرت خانم از اهالی قفقاز ازدواج کرد. عبدالباقی در شب دهم ماه رمضان سال ۱۳۱۷ هجری

قمری در استانبول تولد یافت. تحصیلات ابتدایی و متوسطه را در آن شهر به‌پایان رسانید. در سال ۱۹۲۷ به‌دانشکدهٔ ادبیات دارالفنون رفت و به‌سال ۱۹۳۰ فارغ‌التحصیل شد. در دبیرستانهای: قونیه، قیصریه، بالیکسَرْ، قسطمونیه و حیدرپاشا به‌تدریس ادبیات پرداخت. دورهٔ دکتری دانشکدهٔ ادبیات آنکارا را به‌پایان رسانید و در همان دانشکده به‌تدریس ادبیات ترک مشغول شد و مدتی هم تدریس ادبیات فارسی را به‌عهده گرفت. به‌علت بیماری خواستار انتقال به‌دانشگاه استانبول شد و مدتی هم در دانشگاه استانبول به‌تدریس پرداخت و در سال ۱۹۴۹ به‌تقاضای خود بازنشسته شد. وقتی قانون شناسنامه وضع می‌شد، چون تلفظ کلمهٔ «گول بولاقی» برای ترکی زبانان دشوار بود، استاد نام خانوادگی «گولپینارلی» را که به‌همان معنی است، برگزید. عبدالباقی در حوزهٔ علمیهٔ جامع فاتح درس خوانده، از محضر استادانی بزرگ هم بهره برده است، که از آن جمله می‌توان از: تیکوشلی یوسف افندی[1]، اسماعیل صائب که استاد از وی به‌عنوان «افضل‌المتأخرین» یاد می‌کند، فریدکام، احمد ناعم، شیخ حسین فخرالدین، شیخِ مولویخانهٔ بهاریه و مرحوم حاج شیخ علی خویی نام برد.

استاد مردی بود متوسط‌القامه با موهای کاملاً سفید، اکثر اوقات کیفی مشکی با خود حمل می‌کرد. بسیار حاضرجواب و خوش مشرب و خنده‌رو بود. انسان ساعتها می‌توانست از محضر استاد بهره‌مند شود و گذشتِ زمان را احساس نکند. اطلاعاتی وسیع دربارهٔ فرهنگ و تاریخ ایران و اسلام داشت. اکثر رجال معاصر ایران را می‌شناخت. حافظه‌یی بسیار قوی داشت، چنانکه شمارهٔ ثبت اکثر کتابهای موردنیاز خود در کتابخانه‌ها را بدون مراجعه به‌یادداشت و فهرست از حافظه نقل می‌کرد. بُخلی در آموختن نداشت. مردی بود متدین، پرکار و متحرک و صمیمی. در «اسکُدار» یکی از محلات قسمت آسیایی استانبول منزل داشت و به‌علت کهولت فقط روزهای سه‌شنبه می‌شد استاد را در کتابخانهٔ سلیمانیه که در بخش اروپایی استانبول قرار دارد، در میان تلّی از کتابهای خطی زیارت کرد. او در اواخر حیات

1) Tikveşli Yusuf Efendi.

به‌تدوین فهرست کتابهای خطی مستقر در کتابخانهٔ سلیمانیه مشغول بود و چون چشم و دست نمی‌توانستند پا به‌پای همت والا و پشتکار استاد فعّال باشند، منشیِ جوانی گفته‌های ایشان را تحریر می‌کرد. استاد در منزل، کار تدوین فهرست کتابخانهٔ موزهٔ مولانا در قونیه را ادامه می‌داد. لحظه‌یی از خواندن و نوشتن باز نمی‌ایستاد و هرچندگاه کتابی ارزنده به‌دوستداران خود عرضه می‌کرد. با ایرانیان به‌فارسیِ شیرینی سخن می‌گفت.

یکبار از ایشان خواستم که زندگینامهٔ خود را برای درج در ابتدای این کتاب در اختیار من بگذارند. گفتند: «چه زندگینامه‌یی؟!»

«حاصل عمرم سه‌سخن بیش نیست: سوختم و سوختم و سوختم»

این زندگینامهٔ من است و مشتی نوشته‌های پراکنده دارم که می‌دانی».

مرحوم عبدالباقی در ۶ ذی‌القعدهٔ ۱۴۰۲ هـ. ق. برابر ۴ شهریور ۱۳۶۱ شمسی در استانبول درگذشت.

اینک برخی از آن نوشته‌های پراکنده ـ به‌تعبیر خود استاد:

ملامتیه و ملامتیان، انتشارات انستیتوی ترکیات دانشگاه استانبول، چاپخانهٔ دولت، ۱۹۳۱[۱].

زندگانی و اشعار قایغوسز ویزه‌لی‌علاءالدین، کتابفروشی رمزی، استانبول، ۱۹۳۳[۲].

زندگانی یونس امره، کتابفروشی اقبال، استانبول، ۱۹۳۶[۳].

اشعار عاشق پاشا، انستیتوی ترکیات دانشگاه استانبول، ج ۵، چاپ جداگانه، (تیراژ آپار) ۱۹۳۶[۴].

---

1) Melamilik ve Melamîler. İst. Üniv. Türkiyat Enstitüsü Yayın. İst. Devlet Mat. 1931.

2) Kaygusuz Vizeli Alâeddin: Hayatı ve Siirleri. Remzi Kitabevi, 1933.

3) Yunus Emre: Hayatı *İkbal* Kitabevi. İst. 1936.

4) Aşık Paşa'nin Şiirleri, İst. Üniv. Türkiyat Enstitüsü, v. cilt. Ayrı basım 1936.

تنسوق‌نامهٔ ایلخانی در فنون و علوم ختایی، همراه ترجمهٔ مقدمهٔ کتاب و بحثی در محتوای آن، انتشارات انستیتوی تاریخ دانشگاه استانبول، ۱۹۳۹[۱].

ترجمهٔ صحّت و مرض، انتشارات انستیتوی تاریخ طب دانشگاه استانبول، ۱۹۴۰[۲].

یونس امره و عاشق پاشا و باطنی‌بودن یونس، استانبول، چاپخانهٔ کنعان، ۱۹۴۱[۳].

پیر سلطان ابدال، با همکاری پروفسور پرتونائلی بوراتاو، آنکارا، انتشارات انستیتوی ادبیات دانشکدهٔ زبان و تاریخ و جغرافیا (دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی)، ۱۹۴۳[۴].

ترجمهٔ مثنوی (۶ جلد)، انتشارات وزارت معارف، آثار کلاسیک شرق - اسلام، شمارهٔ ۱، استانبول، ۱۹۴۱-۱۹۴۶[۵].

ترجمهٔ دیوان حافظ، انتشارات وزارت معارف، آثار کلاسیک شرق - اسلام، شمارهٔ ۴، استانبول، ۱۹۴۴[۶].

ترجمهٔ گلشن راز، انتشارات وزارت معارف، آثار کلاسیک شرق - اسلام، شمارهٔ ۵، استانبول، ۱۹۴۴[۷].

ترجمهٔ منطق‌الطیر، انتشارات وزارت معارف، آثار کلاسیک شرق - اسلام، شمارهٔ ۶، استانبول، ۱۹۴۴-۱۹۴۵[۸].

---

1) Tansuk-Name-i İlhani der Funun u 'Ulum-i Hatâî, Bu Kitabin mukaddimesinin tercemesi ve muhteviyatı, İst. Üniv. Tıb Tarihi Enst. Yayın, İst. 1939.

2) Sihhat u Maraz terc. İst. Üniv. Tıb Tarihi Enst. Yayın. İst. 1940.

3) Yunus Emre ile Aşık paşa ve Yunus'un Batiniliği, İst Kenan Basımevi, 1941.

4) Pir Sultan Abdal, Prof. Pertev Naili Bortav'la beraber, Ankara D. T. C. Fak. Edebiyat Enst. Yayın. Ankara. 1943.

5) Mesnevi terc. (6 cilt), Maarif V. Şark - İslam Klasikleri I. İst 1941-1946.

6) Hafız Divanı terc, Maarif V. S. - İslam Klasikleri: 4. İst. 1944.

7) Gülşen-i Râz terc, Maarif V. S. İslam Klasikleri: 5. İst. 1944.

8) Mantık - al Tayr terc. Maarif V. Ş. - İslam Klasikleri: 6. İst. 1944-1945.

در بیان ادبیات دیوانی، استانبول، کتابخانهٔ مرمره، ۱۹۴۵[1].

منتخبی از رباعیات مولانا، انتشارات وزارت معارف، آثار کلاسیک شرق ـ اسلام، شمارهٔ ۲، استانبول، ۱۹۴۵[2].

ترجمهٔ الهی‌نامه، جلد اول، حاوی ۱۲ مقاله، انتشارات وزارت معارف، آثار کلاسیک شرق ـ اسلام، شمارهٔ ۱۶، استانبول، ۱۹۴۷[3].

دیوان یونس امره، جلد ۲-۳، مقدمه‌یی دربارهٔ یونس امره، همراه زندگینامه و اشعاری از دیگر شاعران یونس نام، توضیحاتی دربارهٔ دیوان یونس امره و فهرستی از منابع مورد استفاده در توضیحات، لغت‌نامهٔ دیوان یونس، ۴۶ ترانه دربارهٔ یونس (و نُت آنها)، کتابخانهٔ احمد خالد، استانبول، ۱۹۴۸[4].

دیوان فضولی، همراه مقدمه‌یی حاوی اصیل‌ترین تحقیقاتی که تاآن زمان دربارهٔ شاعر نوشته شده، کتابفروشی انقلاب، استانبول، ۱۹۵۰[5].

دیوان ندیم، با مقدمه‌یی مبسوط و اصیل دربارهٔ شاعر، کتابفروشی انقلاب، استانبول، ۱۹۵۱[6].

اهل فتوت در سرزمینهای اسلامی ترک و منابع مربوط بدان، مجلهٔ دانشکدهٔ اقتصاد دانشگاه استانبول، جلد ۱۱، شمارهٔ ۱-۴، ص ۳۵۳-۳۵۴، چاپخانهٔ اسماعیل آق‌گون، ۱۹۵۲، این اثر مستقلاً نیز چاپ شده و در آن چاپ، عکس شش رساله از

1) Divan Edebiyatı beyanındadır, İst. Marmara Kitaphanesi. 1945.

2) Mevlana dan seçme Rubailer. Maarif V. Ş. - İslam Klasikleri: II. İst-1945.

3) Ilâhi - Name terc, 12 Makaleden meydana gelen birinci cilt. Maarif V. Şark-İslam klasikleri: 16. İst. 1947.

4) Yunus Emre Divanı, C. II. III Yunus Emre'ye ve diğer Yunuslara ait Önsöz, Diger Yunuslara ait şiirler; Yunus Emre Divanına ait Açılama-nın Kaynakları. Yunus Divanına ait Lugatçe, Yunus a ait 46 beste (notları). Ahmet Halit Kitaphanesi. İst. 1948.

5) Fuzuli Divanı, Şair hakkında o ane kader yapılmamış orijinal bir incelme ve eleştirmeyi muhtevi bir "Önsöz" le İnkılap Kitbevi. İst. 1950.

6) Nedim Divanı, Şair hakkında etraflı ve orijinal bir inceleme ve eleştirmeyi muhtevi "Önsöz", le. Inkılap Kitabevi. İst. 1951.

قدیم‌ترین فتوت‌نامه‌ها که یکی به‌عربی و پنج رسالهٔ دیگر به‌فارسی است، و یکی منظوم است، همراه ترجمهٔ ترکی آنها که در پایان مقاله درج شده است[1].

زندگی و شخصیت ادبی یونس مره و منتخبی از اشعار او، استانبول، کتابفروشی رمزی، ۱۹۵۲، (این کتاب سه‌بار تجدید چاپ شده است)[2].

مولانا، کتابفروشی وارلیق، استانبول، ۱۹۵۲[3].

فتوت‌نامهٔ بورغازی، مجلهٔ دانشکدهٔ اقتصاد دانشگاه استانبول، جلد ۱۵، شمارهٔ ۱-۴، ۵۳-۱۹۵۴، این مقاله جداگانه هم چاپ شده است[4].

نائلی قدیم، انتشارات وارلیق، استانبول، ۱۹۵۳[5].

نسیمی، روحی و اصولی، انتشارات وارلیق، استانبول، ۱۹۵۳[6].

پیر سلطان ابدال، انتشارات وارلیق استانبول، ۱۹۵۳[7].

شیخ غالب، انتشارات وارلیق، استانبول، ۱۹۵۳[8].

مولویه بعد از مولانا، کتابفروشی انقلاب، استانبول، ۱۹۵۳[9].

رباعیات حکیم خیام، طربخانهٔ یار احمد رشیدی، رسالهٔ سلسلة الترتیب، خطبهٔ تمجید ابن سینا و ترجمهٔ خطبهٔ تمجید، کتابفروشی رمزی، استانبول، ۱۳۳۲ شمسی

---

1) Islam-Türk illerinde Fütüvvet teşkilatı ve kaynakları. İst. Üniv. İktisat Fakültesi Mecmuasi Cilt: XI. Sayı: 1-4, S. 3-354. İsmail Akgun Mat 1952. Ayri-basımı da bulunan bu makalede biri Arapça. biri manzum olmak üzere beşi Farsça altı tane en eski "Fütüvvet-Name" nin metnı tıpkı-basım olark verilmtştir' tercemeleri de makalenin sonunda sunulmuştur.

2) Yunus Emre, Yunus Emre'nin seçme Şiirleri: Hayati ve edebi hüviyeti, İst. Varlık Kitabevi, 1952 (II. ve III. basımı da Yapılmıstır).

3) Mevlana, Varlık Yayın, İst. 1952.

4) Burgaazî'nin Fütüvvet-Name'si. İst. Üniv. İktisat Fakültesi. c. 15. sayı: 1-4, 1953-54. Ayrı basımı da vardır.

5) Naili-i Kadim. Varlık Yayın. İst. 1953.

6) Nesimi. Usulî, Rûhi. Valık Yayın. 1953.

7) Pir Sultan Abdal, Varlık Yayın. 1953.

8) Şeyh Galip. Valık Yayın 1953.

9) Mevlana'dan sonra Mevlevîlik. İnkılap Kitabevi. İst. 1943.

هجری، (این کتاب با الفبای عربی چاپ شده است).

شعر دیوانی[۱] در قرون ۱۶-۱۵، انتشارات وارلیق، استانبول، ۱۹۵۴[۲].

شعر دیوانی در قرن ۱۷، انتشارات وارلیق، استانبول، ۱۹۵۴[۳].

دیوان حافظ (ترجمه‌های منتخب)، انتشارات وارلیق، استانبول، ۱۹۵۴[۴].

گلدسته (ترجمهٔ اشعار منتخب از دیوان کبیر)، کتابفروشی رمزی، استانبول، ۱۹۵۵[۵].

شعر دیوانی در قرن ۱۸، انتشارات وارلیق، استانبول، ۱۹۵۵[۶].

شعر دیوانی در قرن ۱۹، انتشارات وارلیق، استانبول، ۱۹۵۵[۷].

شعر دیوانی در قرن ۲۰، انتشارات وارلیق، استانبول، ۱۹۵۵[۸].

قرآن کریم و مفهوم آن، متن آن چاپی افست از قرآن کریم به‌خط شیخ حمدالله است که برای سلطان با یزید دوم نوشته است و در موزهٔ توپقاپوسرای نگهداری می‌شود، توضیحاتی مفصّل دربارهٔ تاریخ قرآن دارد و به‌مثابهٔ تفسیر قرآن است، ۲ جلد، کتابفروشی رمزی، استانبول، ۱۹۵۵، (چاپ دوم: ۱۹۵۸. در تجدید چاپ یادداشتهایی ارزنده برکتاب افزوده شده است)[۹].

ترجمهٔ دیوان کبیر، با تعلیقات و حواشی، کتابفروشی رمزی،

---

۱. شعر دیوانی در اصطلاح به‌شعر عروضی و رسمی درباری گفته می‌شود. ـ مترجم.

2) Divan Şiiri. XV-XVI. Yüyıllar, Varlık Yayın. İst. 1954.

3) Divan Şiiri. XVII. Yüzyıllar, Varlık Yayın. İst. 1954.

4) Hafız Divanı (Seçme tercmeler). Varlık Yayın. İst. 1954.

5) Gül-Deste (Divan-ı Kebir'den seçme Şiirlerin tercemeleri). Remzi Kitabevi. İst. 1955.

6) Divan Şiiri. XVIII. Yüzyıl. Varlık Yayın. İst. 1955.

7) Divan Şiiri. XIX. Yüzyıl. Varlık Yayın. İst. 1955.

8) Divan Şiiri. XX. Yüzyıl. Varlık Yayın. İst. 1955.

9) Kur'an-i Kerim ve Mealı. Metin, Şeyh Hamdullah`in Topkapu Sarayı Müzesinde bulunan ve II. Bayezid'e Yazılan Kur'an tarihi ve tefsir mahiyetindedir. 2 cilt. Remzi Kitabevi. İst. 1955. (1958) de II. Basımı Yapılmiştır. Bu basımda Açılama'da önemli ilaveler yer almıştır).

استانبول، ۵۷-۱۹۵۸.[۱]

حضرت محمد و احادیث او، کتابفروشی آرکین، استانبول ۱۹۵۷.[۲]

ولایت‌نامهٔ حاجی بکتاش ولی، کتابفروشی انقلاب، استانبول، ۱۹۵۸.[۳]

فرمایشات امام علی (ترجمهٔ منتخباتی از نهج‌البلاغه و دیوان)، آنکارا، چاپخانه و انتشارات اَمَک، ۱۹۵۸.[۴]

دوازده امام، آنکارا، چاپخانه و انتشارات اَمَک، ۱۹۵۹[۵]، این کتاب در سال ۱۹۷۹ جزو انتشارات «در» (Der) استانبول تجدید چاپ شده است.

آداب و ارکان طریقت مولوی، کتابفروشی انقلاب و آکا، استانبول، ۱۹۶۳.[۶]

رباعیات مولانا جلال‌الدین، کتابفروشی رمزی، استانبول، ۱۹۶۴.[۷]

مذاهب و طرائق در ترکیه در ۱۰۰ پرسش، کتابفروشی گرچک، استانبول، ۱۹۶۹.[۸]

تصوف در ۱۰۰ پرسش، انتشارات گرچک، استانبول، ۱۹۶۹.[۹]

فهرست نسخه‌های خطی متون مربوط به‌حروفیه، چاپخانهٔ انجمن تاریخ ترک، آنکارا، ۱۹۷۳.[۱۰]

---

1) Divan-ı kebir Tercemesi. Geniş açılamalarla. Remzi Kitabevi. İst. 1957-1958.
2) Hz. Muhammad ve Hadisleri. Arkın Kitabevi. İst. 1957.
3) Vilayet-Name. Manakıb-i Hacı Bektaş-ı Veli. İnkılap Kitabevi. İst. 1958.
4) İmam Ali Buyurugu (Nahc-al Balağa'dan ve Divan'dan seçilme tercemeler). Ankara-Emek Basım-Yayımevi. 1958.
5) Oniki İmam. Ankara-Emek Basım-Yayımevi. 1959.
6) Mevlevi Adab ve Erkanı. İnkılap ve Aka Kitabevi. İst. 1963.
7) Rubailer: Mevlana Celaleddin, Remzi. Kitabevi. İst. 1964.
8) 100 soruda Türkiye'de mezhepler ve tarikatler. Gerçek Yayınevi. İst. *1969.*
9) 100 soruda Tasavvüf, Gerçek Yayınevi. İst. 1969.
این کتاب به نام تصوّف در یکصد پرسش و پاسخ به‌وسیلهٔ راقم این سطور به فارسی ترجمه و منتشر شده است.
10) Mevlana Müzesi Yazmalar Kat'aloğu. Türk Tarih Kurumu Basımevi. Ankara. 1967-1972. I-III.

اصطلاحات و امثالی که از تصوف به‌زبان ترکی راه یافته، کتابفروشی انقلاب و آکا، استانبول، ۱۹۷۷[1].

شرح مثنوی، انتشارات انجمن نشر فرهنگ مستشاری نخست‌وزیری، استانبول، ۱۹۷۳-۱۹۷۴، ج ۱-۶.[2]

مذاهب اسلامی در پهنهٔ تاریخ و تشیع، استانبول، انتشارات دَر، ۱۹۷۹[3]. و دهها مقالهٔ دیگر.

اما دربارهٔ بعضی از قسمتهای کتاب و پاره‌یی عبارات و بندهای آن و همچنین درمورد ترجمه، چند نکته را در اینجا باید متذکر شد:

۱) ازطرف مؤلف محترم مطالبی دربارهٔ تشیع و تاریخ و جهان‌بینی آن عنوان شده که اگرچه گردی بر چهرهٔ این مذهب انسانْ‌ساز نمی‌افشانَد، ولی چنان می‌نماید که مؤلف تحت تأثیر منابع دست دوم قرارگرفته است. برای آنکه حق او را اداکرده باشیم، اضافه می‌کنیم که استاد گرانقدر در طول سالیان متمادی در نحوهٔ جهان‌بینی خویش تغییراتی عمده داده‌اند و چنانکه شخصاً استنباط کرده‌ام و از چند تن از دوستان نزدیک ایشان شنیده‌ام، ایشان به‌تشیع و بزرگان آن احترام عمیقی قائلند و از آنجایی که در ایام سوگواری ماه محرم و اعیاد اسلامی در مسجد شیعیان استانبول شرکت می‌کردند، احتمالاً به‌مذهب جعفری درآمده بوده‌اند. تألیفات اخیر و ترجمه‌های ایشان در این باب شاهد صدق توانند بود. چنانکه نهج‌البلاغهٔ مولای متقیان را به‌ترکی ترجمه و شرح کرده‌اند و آخرین اثر چاپ‌شدهٔ استاد دربارهٔ تشیع و تاریخ آن است.

۲) مؤلف دربارهٔ زن و حجاب گویا بینش واقعی اسلامی داشته و حجاب را محصور ساختن زن در چهاردیواری حرم! تلقّی نکرده‌اند. اگر زندگانی شیرزنان

---

1) Tasavvüf'tan dilimize geçen deyimler ve atasözleri. İnkılap ve Aka Kitavebeleri. İst. 1977.

2) Mesnevi serhi. Başbakanlık Kültür Musteşarlīğı Kültür Yayınları. İst. 1973-1974. I-VI.

3) Tarih boyunca İslam mezhepleri ve Siilik, İst Der Yayınları. 1979.

صدر اسلام مدنظر قرار گیرد، شاید حق به‌جانب مؤلف باشد. چون مترجم نیز در این باب نظر مولانا جلال‌الدین رومی و استاد عبدالباقی را اسلامی می‌داند، به‌توضیحی دیگر در این باره نیازی نمی‌بیند.

۳) شاید در ضبط اسامی اشکالات املایی به‌نظر خوانندگان برسد، چنانکه مثلاً: سماونه ـ زادگاه بدرالدین پسر قاضی سماونه ـ را در منابع مختلف جغرافیایی اسلامی به‌صورتهای: صماونه، صیماونه یا صیماونا بیابند. یا شرف‌الدین یالت‌قایا به‌صورت یالت کایا در مأخذی ضبط شده باشد. در این‌گونه موارد مترجم به‌منابع مشهور اسلامی و از جمله **قاموس الاعلام** شمس‌الدین سامی استناد جسته است.

۴) در اسامی کتب، از طرف مترجم نامی برگزیده شده که مؤلف انتخاب کرده است. مثلاً: مثنوی بهاءالدین ولد پسر مولانا را مؤلف با نامِ ابتدانامه ذکر کرده بود، ما نیز از وی پیروی کردیم و آن را به‌نام **ولدنامه** که مرحوم استاد جلال‌الدین همایی بدان نام تصحیح و منتشر کرده‌اند، نیاوردیم.

۵) کوشیدیم که عبارات و اشعار منقول از منابع فارسی و عربی را به‌نسخه‌یی چاپی و مستند ارجاع دهیم تا کار خوانندگان فارسی‌زبان را آسانتر کنیم. گمان می‌کنیم که در این باب تاحدی توفیق یافته باشیم. چنانکه مطالب منقول از **مناقب العارفین** را به‌چاپ استاد پروفسور تحسین یازیجی، و مطالب منقول از **فیه‌مافیه** را به‌طبع مرحوم فروزانفر، و ابیات منقول از **مثنوی** رابه‌تصحیح نیکلسون و اشعار **دیوان شمس** رابه کلیات تصحیح مرحوم فروزانفر و ... ارجاع داده‌ایم.

۶) در جایی که مؤلف به کتابی خطی استناد جسته بود، سعی کردیم آن نسخهٔ خطی را ببینیم و عبارات آن را عیناً نقل کنیم. در مورد **انتهانامهٔ** سلطان ولد و **مقالات شمس** نسخهٔ قونیه و چند جای دیگر بدین طریق عمل کرده‌ایم.

۷) در پاره‌یی موارد اشعار ترکی و عربی مورد استناد مؤلف را در متن یا در پاورقی آورده و ترجمهٔ آنها را نیز قید کرده‌ایم.

۸) صورت لاتین اسامی اشخاص و جایهایی را که خواندن آنها با الفبای فارسی دشوار بود، در پاورقی افزوده‌ایم.

۹) گمان می‌کنیم در بخشهائی که مطالب فلسفی و کلامی مطرح بوده، لغزشهایی داشته باشیم. چون فعلاً امکان آن نیست که پیش فضلمندی آن لغزشها را اصلاح کنیم، امیدواریم که خوانندگان ما را بر آن خطاها واقف کنند تا در چاپهای بعدی رفع کنیم.

هوالاول والاخر

توفیق هـ سبحانی

۱۳۵۹ر۲ر۲۶

دیباچهٔ چاپ اول

نوشته‌ها و کتابهایی که تاکنون در زبان ما (یعنی ترکی) دربارهٔ انسان بزرگ، حکیم و شاعر برجستهٔ شرق ـ مولانا جلال‌الدین، به‌رشتهٔ تحریر درآمده، همه رونویسی از یکدیگر است و چیزی جز تودهٔ انباشتهٔ کلمات نیست. کتابهای اصلی مورد مطالعه قرار نگرفته، اطلاعات مندرج در آنها از صافی انتقاد نگذشته، و بیش از همهٔ آنها آثار شخص مولانا از دیدگاه اندیشه به‌هیچ‌وجه مورد تحلیل واقع نشده و موقعیت و ارزش آنها در زمان مولانا آشکار نشده است.

در این کتاب برای انجام چنین کار انجام نیافته کوشیده‌ایم.

درکتاب خود برای درک وجود مولانا و خطی که فراراه تصوف کشیده است، تا جایی که مقدور و مقتضی بود، از بحث موجز دربارهٔ دانشهای اساسی فروگذار نکردیم.

برای کشف افکار مولانا، اصیل‌ترین مآخذی که مدنظر قرار دادیم، به‌راستی آثار خود اوست. از این رو آنکه در این کتاب سخن می‌گوید، شخص مولاناست. اوست که با شنونده حرف می‌زند و اوست که با خواننده سخن می‌گوید.

ع. گولپینارلی

دیباچهٔ چاپ دوم

در دم‌دمای بهار، خاک آرام آرام بخار می‌کند، در هُرم تابستان، زمین شَرحه شَرحه می‌شکافد. در پاییز برگهای بِرِشته و زرد و افسرده، در زمستان طبیعت پوشیده از برف.

دریای کف‌آلود، رودهای خروشان، رودخانهٔ پرپیچ و تاب. کشتیهای بادبان برافراشته، آخرین بارهای نهاده برآن، مسافری که نشسته راه می‌رود، و بی‌قدم برداشتن مسیرها را طی می‌کند.

تک‌درختی که با ریشهٔ خود مردگان را می‌بلعد و با شاخه‌هایش دست به‌آسمانها گشوده است و با سایه‌اش غریبان را به‌سوی خود می‌خوانَد.

کوههای صعب‌العبور، کمرهای کاروان کُش، کاروانسراهایی که روزها خستگان را در خود جای می‌دهد. قطار اشتران و آوای دَرایها.

آسیابی که پیوسته می‌چرخد و سنگی که می‌خروشد، گندمی که آرام آرام آرد می‌شود. قرص نانی که عطری مست‌کننده دارد. نان خشکی که در آبِ گِل‌آلودِ درّه‌ها خیس می‌گردد و نعناعی که قاتقِ نان سبوس می‌شود.

نوزادی که بزرگمرد فرداست، غریبی که درماندهٔ امروز است، ناتوانی که در

حسرت دیروز است، بیچاره‌یی که از آینده می‌هراسد، اما آنچه در مخیّله‌اش برای آینده پخته است: انسان.

انسان... و در برابر، عَزَبخانه‌ها و خانقاههای پر از فساد، گروههایی که اندیشه را استثمار می‌کنند و مراسمی که احساس را می‌پژمرانند و می‌خشکانند.

انسان... که از کائنات فروافتاده و آمده است و باز خواهد مُرد و به‌کائنات عودت خواهد کرد. هستی که آدم و عالم است.

دست بخشنده، چشم بینا، پای پویا، زبان گویا، دهان پرفریاد، مغز اندیشنده، دل خروشنده، قلبی دوستدار و دوست داشته.

قبلهٔ یگانه، تنها کعبهٔ مقصود، اقصی‌غایت رهروان، تنها معشوق جُستنی. عشق او آزادگی، احساس او سرفرازی، آمالش ستیز، زندگانی حقٍّ او، سری افراشته و سینه‌یی سپرکرده، دیروزش، اندیشهٔ دیروز، امروزش اندیشهٔ ادراک و بااعتماد در تدارکِ فردا و تاختن.

هستی متجسّد فرهنگهایِ هند، ایران، یونان، بیزانس. سرچشمهٔ اندیشه، قدرت بیان، نبوغ شعر، آرزوی اندیشهٔ هر انسان، خواسته، بینش و تفهیمش: مولانا.

این سرآغاز نیز چون خودِ کتاب از من نیست، از اوست. همهٔ اینها از اوست و در اوست. او می‌سراید، من می‌نویسم. الهام نیست، حقیقت است. باور داشتِ او واقعی است.

مطمئنم که این چاپ دوم، به‌چاپ بعد، چاپهای بعد و باز هم چاپ دیگر خواهد رسید. بازهم، بازهم نوشته خواهد شد. اما در هر نوشتن برملا خواهد شد و در هر تحقیق آشکار خواهد گشت و آفتابی خواهد شد: انسانیت مولانا.

برای خاطر نوشتن این کتاب چه حرفها که نزدند! چه‌ها که ندیدم! یک بیگانه متفکرانه گفت: چرا حضرت نگفته‌ای؟ شخصی فرتوت، گفت: چه لزومی داشت به‌نام مولانا همه را به‌فساد کشاندی؟ یکی از دوستان دیرین با دیدی و حُکمی یک‌جانبه حرفهایی زد. یکی دیگر گفت: همهٔ بزرگانمان را تحقیر می‌کنند. یکی دیگر هم گفت که با گفتن اینکه سخنانم از زبان مولاناست، «افلاکی» را انکار کرده است.

اما بین راه یک‌نفر به‌زور دستم را بوسید که عهد کرده‌ام دست نویسندهٔ کتاب مولانا را ببوسم. جوانی را به‌من معرفی کرد. دربارهٔ مولانا سخن گفتیم. عده‌یی می‌گفتند: چه گنجینه‌هایی داشتیم و بی‌خبر بودیم. محبت زمان مولانا دوباره زنده شد. مولانا چون زمان خویش دوستدارانش را اطراف من گرد آورد. «توفیق نی‌زن[1]» گفت که بعد از صدها سال مولانا را دوباره زنده کردی و بار دیگر او را به‌بشریت عرضه داشتی. شرق‌شناسان مورد تفقّد قرارم دادند. از اروپا و ایران نامه‌های محبت‌آمیز برایم فرستادند. مطبوعات مملکت واقعاً علاقه‌مندی نشان دادند و در مجلات و ماهنامه‌ها مقالاتی درباره‌اش نوشتند. رادیو مصاحبه‌یی ترتیب داد.

چاپ اول کتاب برای آماده‌شدن به«کنگرهٔ خاورشناسان» با عجله مواجه شد. از این رو پاره‌یی اشتباهات در آن راه یافته است. پاره‌یی از پاورقی‌ها را چنانکه می‌خواستم، نتوانسته‌ام بنویسم. برخی موارد را فراموش کرده‌ام. در چاپ اخیر همهٔ آن موارد بررسی و اصلاح و الحاق شد و کتاب دوباره ازنظر گذشت و می‌توان گفت که دوباره نوشته شد.

نژاد، زادگاه، زندگانی، روابط با شمس، هویّت شمس، خصوصیات مولانا و نزدیکان او، خلاصه، شخصیت حقیقیِ انسان و متفکّر بزرگ مولانا، به‌استناد مآخذی که تاکنون مورد بررسی قرار نگرفته و خوانده نشده بود، در این کتاب روشن شده است. از این رو این کتاب **مولانا جلال‌الدین** است.

بگذار کسانی که ناخوانده می‌نویسند قصّه‌پردازی کنند. چشمهاشان را ببندند و آه حسرت بکشند و با تبختر حرف بزنند. با عرض معذرت باید گفت که هیچ چیز نخوانده، نمی‌توان نوشت. و تنها چیزی که این حضرات نمی‌دانند، همین است.

دلم می‌خواست مولانا جلال‌الدین را به‌شیوهٔ دیگری بنویسم. یعنی مثل خود مولانا بی‌اتکا به‌کرسیهای علوم، مردم را مخاطب قرار دهم و عامیانه بنویسم.

---

۱) توفیق نی زن شاعر و هجونویس معروف ترکیّه که در سال ۱۹۵۳ درگذشته است. معروفترین اثرش عذاب مقدّس است.

زندگانی او را در قالب یک رمان عرضه کنم و افکار او را در لباس شعر بر زبان آرم و این افکار را با تمام رویدادهای حیات و حال او بیان کنم. چه‌قدر زیبا می‌شد! اما این نوع شرح‌حال را دربارهٔ افرادی می‌توان نوشت که زوایای زندگانی و افکارشان کاملاً معلوم باشد. زندگانی مولانا را ابرهایی از مناقب پوشانده است و حیاتش در ورای دود باورهای صوفیانه، حالتی مجهول به‌خود گرفته است. مغزهای اصالت‌جو، برای وی نَسَبی و نژادی دست‌وپا کرده‌اند، معتقدان به‌کرامت از یک کلمه حرف و یک سطر نوشته، حکایات مبالغه‌آمیز ساخته‌اند. بی‌مبالاتی و عادت، منابع اصیل را در قفسهٔ کتابخانه‌ها به‌گردوغبار و بیدها سپرده است. حتی بعد از تعیین خطِّ مشی دانش واقعی نیز، هیچکس تحقیق در این موضوع را به‌عهده نگرفته است و آن که باب بحثی را گشوده، جز بازگویی مناقبِ جا افتاده، گام دیگری برنداشته است. این بود که ما نه تنها ناگزیر شدیم پیش از هر چیز منابع اصلی و آثار خود مولانا را دقیقاً مطالعه کنیم، بلکه ناچار شدیم دیگر کارهای ضروری را نیز انجام دهیم. قبل از این کار، انجام آن کار دیگر عملی نبود و تا جایی که برایمان مقدور بود، کوشیدیم که با زبانی سهل و جالب و ساده مطالب را بیان کنیم و با این اسلوب، طرز بیان انحصارْطلبِ علم و قیافهٔ درهم کشیدهٔ آن را از خوانندگان نهان نگاه داریم.

سخنان ما که تاروپودش از سخنان وی بود، به‌پایان رسید. بعد از این، مآخذ اصلی و آثار او سخن خواهند گفت.

ع. گولپینارلی

دیباچهٔ چاپ سوم

دریایی موج در موج و کف‌آلود، افقی صحنه در صحنه گسترده، سرزمینی توده در توده پهن، آفتابی درخشنده و پرتوافشان، شبی تودرتو پیچیده، ستاره‌های چشمک‌زن و راهنما، آفتابی جان‌بخش و زندگی‌ساز، حیاتی جنبنده و فرساینده، عشقی حیات‌بخش و مولّد، دیداری امیددهنده و جانفرسا، بهار امیدبخش، تابستان کمال‌آفرین، پاییز پژمراننده، زمستانی که همه را برای حیاتی جدید آماده می‌کند؛ انسانی که در بیجان، جان می‌جوید و دل‌سوختن برجانداران را می‌داند؛ روحی که بهار و گل زندگی را دوست دارد، انسانی که برای انسانها می‌گرید، بارانی که می‌بارد، بادی که می‌وزد، آفتابی که متولد می‌شود، ماهی که می‌میرد. مهتاب، نور آفتاب، گرمایی احاطه‌کننده که غرور را می‌گدازد، اشک چشم و آتش دل: مولانا.

در یکی از نوشته‌هایم نوشته بودم که: «مولانا، پایان‌ناپذیر است»، مولانا پایان‌ناپذیر است. چه حرف درستی گفته‌ام! چه جملهٔ موجزی به‌کار برده‌ام! حیات در تکاپوست. کهنه نو را می‌سازد. دنیای یک لحظه پیش، دنیای لحظهٔ بعد را می‌آفرینند: مولانا.

دلم از آتش مِهرت می‌سوزد. چشمم از محبتت می‌گرید. گریه‌یی که با خنده پهلو می‌زند. مثل زمینی که از نم‌نم باران خیس می‌شود. چون بوی خاک که پس از

بازشدن هوا به‌مشام می‌رسد. در تو مرده‌ام و فانی شده‌ام، با تو زندگی می‌کنم: مولانا.

این چاپ سوم است. ای انسان بزرگ، مگر تو در شمار می‌گنجی؟ ای عظیم‌ترین توان، مگر تو حدّی داری؟ مگر تو در جایی مستقری؟ ای امید انسانیت: مولانا.

آستان نقره فامت، معراج عالم حقیقت؛ حرم وصل، محضر تو؛ آرامگاهت کعبهٔ عشاق؛ زادگاهت، قلب انسانیت، عشق تو قلب را بگدازد و به‌دل بَدَل کند و آینهٔ تو سازد، اسم تو از دهان درآید، جان شود، جانان گردد: مولانا.

کیم من؟ سوگند به‌سیمای ملکوتی تو، به‌نام زیبای تو، به‌سخن دلنشین تو... تا از تو سخن می‌رود، خود را در تو می‌یابم. جدا از تو نیستم، تویی، ازتو تو را یاد می‌کنم: مولانا.

تو در شمار نگنجی، اما ششْ وقف شمس است. واصلان حق، اینچنین جسته و یافته‌اند. عارفی به‌تو رسیده و به‌تو بَدَل شده، از درون تو سخن گفته، عارفی که به‌چشم تو دیده است. اینان مگر شش جهت عالم هستی را اندیشه کرده‌اند؟ چه کرده‌اند؟ در نوشته‌ام، شش بار نام دلنشین تو را بر قلم آوردم، تا نَفَس دارم، اگر نام تو را بر زبان آورم، سیر نخواهم شد. از تو نمی‌توان سیر شد. ای زیبا، زیبای یگانه، ای یگانه.

سر برآستانت نهادم، هستی خود را در نام تو پیچیدم و «خاموش» شدم. تو سخن آغاز کن، ای عزیز، ای عزیزترین عزیزان، ای جان.

عبدالباقی گولپینارلی

بخش یکم

فصل اول

پیشگفتار

اوضاع آناطولی درقرن هفتم‌هجری (سیزدهم‌میلادی): اوضاع سیاسی، اجتماعی وعلمی

اوضاع سیاسی

قرن‌هفتم‌هجری /۱۳میلادی‌که‌مولانادرآن‌عصرزیسته‌وبالیده‌بود،ازبدترین دوره‌های سلجوقیان آسیای صغیر بود. روزگار عزالدین کیکاووس اول که پس از غیاث‌الدین کیخسرو اول به‌سلطنت رسیده بود، با آشوب و ستیز به‌سر آمد. دوران سلطنت علاءالدین‌کیقبادباوجودایلغارمغول،درخشانترین‌سالهای‌امپراطوری لرزان و درحال سقوط سلجوقیان به‌شمار می‌آید. علاءالدین، قلاع قونیه و سیواس را مرمت کرد و علائیه‌را به‌تصرف‌درآورد وبرای دفاع ومحافظت ازجان خلیفه به‌موصل‌لشکر کشید و با جلال‌الدین خوارزمشاه که موجب خستگی مفرط مغولان شده بود، به‌جنگ پرداخت وبافعالیتهای خودسعی‌کرد درمردم احساس آرامش و تفوّق به‌وجود آورد.

غارت کاروان مغول به‌دست خوارزمیان و قتل رسولان آنان، سبب شد سپاهیان مغول که شرق را به‌تصرف آورده بودند و دیگر کاری در آن سامان

نداشتند، به‌سرعت روانهٔ بخشهای غربی شدند و پس از غلبه بر خوارزم و عراق، آناطولی در برابر آنان قرار گرفت. ورود گروهی از خوارزمیان به‌آناطولی و همچنین عبور جلال‌الدین خوارزمشاه از این سرزمین موجب تسریع یورش سپاهیان مغول به‌آناطولی گردید. مغولان که تاسیواس پیش رفته بودند، شهر را ویران کردند و به‌آتش کشیدند و همه‌چیز را به‌یغما بردند و پیش از آنکه پای سپاهیان سلجوقی بدانجا برسد، شهر را ترک کردند. سپاهیان سلجوقی، چون مغولان را در سیواس نیافتند، به‌سرزمین گرجیان که با مغولان متحد شده بودند، حمله کردند و با تخریب آنجا به‌زعم خود از سپاهیان مغول انتقام گرفتند.

سیاست نابجایی که درمورد خوارزمیان اعمال شد و افول ستارهٔ دولت سلجوقیان را موجب گشت و نابودشدن آنان را سرعت بخشید، نیز در همین دوره پایه‌ریزی شده است. علاءالدین، دسته‌یی از خوارزمیان را که از برابر مغولان گریخته و در اخلاط جایگزین شده بودند، در جلگهٔ ارزروم سکونت داد. مغولان تا از این مطلب خبردار شدند، بدان شهر حمله بردند و گروهی از مردم را به‌دَمِ شمشیر سپردند. کسانی که جان سالم بدر برده بودند، پراکنده شدند. سپاهیان مغول از ارزروم به‌اخلاط رفتند و چندروزی در بیرون شهر اردو زدند و سپس بازگشتند. حاکم اخلاط، خوارزمیان را که وبال سلجوقیان شده بودند و میانهٔ سلجوقیان را با مغولان بهم می‌زدند، به‌شهر مرکزی قیصریه کوچانید. علاءالدین هم ایالتهای ارزنجان، آماسیه و لارنده را به‌صورت اقطاع[۱] به‌حکّام محلی واگذاشت. این پادشاه از یک سو به‌امور داخلی سرگرم بود و از سوی دیگر به‌سال ۶۳۰ هـ / ۱۲۳۲ م از حملهٔ مصریان جلوگرفت و به‌حاکم خربوط که همدست مصریان بود، تاخت و شهر را به‌تصرف درآورد و برای ایجاد دولتی مستقل پیوسته به‌ستیز پرداخت.

غیاث‌الدین کیخسرو دوم که در سال ۶۳۵ هـ / ۱۲۳۷ م پس از مرگ

۱) اقطاع: زمینی که پادشاه یا خلیفه به‌شخصی معیّن واگذار می‌کرد تا از عواید آن استفاده کند. این رسم در زمان خلفای عباسی رایج شده بود، امپراطوری عثمانی هم از این شیوه بهره می‌جست. اصطلاحات دیوانی دورهٔ غزنوی و سلجوقی، دکتر حسن انوری، تهران، طهوری، ۱۳۵۵، صفحه ۶۸ و بعد ـ مترجم.

علاءالدین به‌جای او نشست، با خوارزمیان به‌شدت بدرفتاری کرد و یکی از بزرگان آنان را زندانی ساخت. مرگ آن بزرگ در زندان، هراسی در دل خوارزمیان انداخت و از این رو به‌روستاهای دور و نزدیک یورش بردند و آنها را غارت کردند و گریختند و سپاهیانی راکه در تعقیبشان بودند، شکست دادند. گروهی از آنان به‌حوالی حلب و شام پراکنده شدند و دسته‌یی نیز اقامت در ارزروم را برگزیدند. خوارزمیان با این کارها موجب جلب نیروی مرگبار خارجی علیه دولت سلجوقی شدند و در داخل مملکت وحشت ایجاد کردند و با اعمال ناهنجار خود به‌صورت عناصر آشوب‌طلب درآمدند.

در سال ۶۴۰ هـ / ۱۲۴۲ م سپاه سی‌هزار نفری مغول، به‌فرماندهی بایجو به‌ارزروم آمد و شهر را متصرف شد و مردم شهر را قتل‌عام کرد. سپاهیان سلجوقی که به «کوسه طاغی» رسیده بودند، خبر یافتند که مغولان به‌آق شهرِ ارزنجان یورش برده‌اند. سپهسالارانِ مجرّب در اندیشهٔ آن بودند که سپاهیان سلجوقی درحال دفاع بمانند و درصدد حمله به‌مغولان برنیایند ولی افراد بی‌تجربه وکسانی که جویای نام بودند، خیالِ حمله برسپاهیان مغول را می‌پختند. غیاث‌الدین خود نیز دل بدین خیال باخته بود. سرانجام روز ششم محرم سال ۶۴۱ هـ / ۲۶ حزیران ۱۲۴۳ م سپاهیان سلجوقی در گذرگاه کوسه طاغی با سپاه مغول روبرو شدند. نبردی که سرنوشت قطعی امپراطوری را تعیین می‌کرد، درگرفت. سلجوقیان شکستی سخت خوردند. غیاث‌الدین که درمیان سپاهیان شکست خورده‌اش، سرگشته مانده بود، با تغییر قیافه توانست به‌توقات بگریزد و خود را از مهلکه برهاند. در این نبرد مغولان غنائم فراوانی به‌دست آوردند و بین خود قسمت کردند و به‌سیواس رفتند. نجم‌الدین قیر شهری، قاضی سیواس که مدتی در خوارزم زیسته و از مغولان یرلیغ[1] و پایزه[2] دریافت کرده بود، با هدایا به‌پیشواز بایجو شتافت و آن یرلیغ و پایزه را بدو

۱) یرلیغ: حکم و فرمان پادشاهان... «فر. معین».

۲) پایزه: به‌معنی صفحهٔ کوچک مربعی از طلا یا نقره یا مس (برحسب تفاوت درجهٔ منصب که نام امپراطور بر بالای آن منقوش است و صاحب‌منصبان حامل آن می‌باشند... پادشاهان مغول آن را به‌کسانی که لطف مخصوص در حق ایشان داشتند و مخصوصاً رؤسای قشون از امرای

نشان داد. مغولان برمردم شهر امان دادند، ولی سه‌روز به‌غارت اموال پرداختند و از آنجا به‌قیصریه رفتند و مردان آن شهر را از دَمِ شمشیر گذراندند و زنان و کودکان را به‌اسارت گرفتند و قیصریه را ترک کردند. در بین راه افرادی را که از پیاده‌روی عاجز بودند، کشتند. سلجوقیان که تلاشهای مذبوحانهٔ خود را بی‌نتیجه می‌دیدند، سرانجام با پرداخت غرامت سنگین با مغولان صلح کردند. در این زمان دیگر سلجوقیان آسیای صغیر حکام دست‌نشاندهٔ مغولان شده بودند.

این اوضاع آشفته به‌طور کلی قدرت مرکزی را از بین برد و پس از غیاث‌الدین آشوب داخلی سراسر آناطولی را فراگرفت. حکام با هم درافتادند و همه‌جا دستخوش آشوب شد. بایجو بار دیگر به آناطولی یورش آورد و در سال ۶۵۴ هـ / ۱۲۵۶ م در نبردی که در حوالی قونیه روی داد، باز سلجوقیان شکست خوردند. رکن‌الدین قزل ارسلان چهارم، فرزند غیاث‌الدین کیخسرو را که در زندان بود، برتخت نشاندند و معین‌الدین سلیمان به‌مقام وزارت[۱] رسید. بایجو در «قزل ویران» که در مسافت چهار ساعت راه از قونیه قرار داشت، مقیم بود و رکن‌الدین هم در جوار او بود. مغولان مدت مدیدی در آناطولی ماندند و هنگامی که آناطولی را ترک می‌کردند، به‌جز قلعه‌یی که آرامگاه سلاطین سلجوقی در آن جای داشت، قلاع دیگر آن سرزمین را ویران کردند.

بعد از رفتن مغولان، در آناطولی بین برادران اختلاف افتاد. اگرچه رکن‌الدین و عزالدین، بین خود، تصمیم به‌تقسیم مملکت گرفته بودند ولی معین‌الدین تصمیم آنان را به‌اطلاع مغولان رسانید و مغولان بار دیگر به‌آناطولی لشکر کشیدند و از رکن‌الدین جانبداری کردند. عزالدین به‌قسطنطنیه گریخت. رکن‌الدین می‌خواست وزیرش معین‌الدین را که تمام امور دولت دراختیار او بود، از میان ببرد. لیکن چون معین‌الدین همدست مغولان بود، در سال ۶۶۴ هـ / ۱۲۶۵ م موجب قتل رکن‌الدین

صده و هزاره و امرای تومان عطا می‌کرده‌اند... «فر. معین» (عبارات پاورقی گزارش نشد.)

۱) «وزارت» به‌جای کلمهٔ «پروانه» انتخاب شد. پروانه به‌معنی حاجب، فرمان رساننده، دلیل و رهبر، پیشرو لشکر و فرمان پادشاهان است... «فرمعین». مولف در پاورقی «پروانه» را به‌معنی وزیر آورده است ـ مترجم.

شد و غیاث‌الدین کیخسرو سوم،فرزند دویاشش‌سالهٔ رکن‌الدین را بر تخت نشاند. خود او نیز در سال ۶۷۶ هـ / ۱۲۷۷ م ازطرف مغولان به‌قتل رسید. پس از قتل او آشوب بیشتر شد. غیاث‌الدین مسعود فرزند عزالدین کیکاووس که در قریم (قیرم) بود، به‌سینوب آمد و از آنجا برای اظهار بندگی به‌اباقا حکمران مغول در سال ۶۷۹ هـ / ۱۲۸۰م به‌ارزنجان رفت. سلطان احمد که پس از مرگ اباقا در سال ۶۸۱ هـ / ۱۲۸۲ م به‌جای او نشسته بود، تصمیم گرفت که قلمرو سلجوقیان را بین غیاث‌الدین مسعود و غیاث‌الدین کیخسرو سوم تقسیم کند، ولی غیاث‌الدین کیخسرو بدین تقسیم راضی نشد و پس ازکشته‌شدن وی در ارزنجان، سراسر آن قلمرو به‌تسلط غیاث‌الدین مسعود درآمد و او در سال ۶۸۳ هـ / ۱۲۸۳ م به‌عنوان سلطان بلامنازع در قیصریه بر تخت سلطنت جلوس کرد و دوران سلطنتش با آشوب سپری شد. در سال ۶۹۵ هـ / ۱۲۹۵ م از طرف محمودخان غازان به‌همدان خوانده شد و در سال ۶۹۸ هـ / ۱۲۹۸ م برادرزاده‌اش علاءالدین کیقباد سوم به‌جای وی نشست. علاءالدین نیز در سال ۷۰۱ هـ / ۱۳۰۱ - ۱۳۰۲ م ازجانب مغولان به‌اصفهان برده شد و با مرگ او در سال ۷۰۸ هـ / ۱۳۰۸ م در قیر شهر امپراطوری سلجوقیان به‌افسانه‌ها پیوست و قلمرو آنان عرصهٔ قدرت‌نمایی حکومتهای جدید محلی شد.

اوضاع اجتماعی

بی‌نظمی اجتماعی که ترکتاز مغول در این عصر به‌بار آورده بود، قدرت حکومت مرکزی را بکلّی ازبین برد و ناتوانی حکومت از ایجاد وحدت سیاسی، تمام سرزمین را دستخوش ناامنی ساخت. در اواخر این عصر، پادشاهان سلجوقی به‌صورت حکّام دست‌نشاندهٔ مغولان درآمده بودند. برخی ازطرف مغولان از سلطنت خلع و کشته می‌شدند و بعضی با پناهنده‌شدن به‌مغولان حکمروایی می‌کردند و یا سعی می‌کردند به‌یاری مغولان موانعی راکه در راه حکومت آنان قرار داشت، ازبین ببرند. نزاعهای عزالدین کیکاووس با علاءالدین کیقباد و خصومت رکن‌الدین قلج ارسلان

با عزالدین کیکاووس از مهمترین جنگهای برادرکشی در آناطولی بود. گاهی دو پادشاه یا بیشتر در دو سرزمین همجوار در یک کشور حکومت می‌کردند. وزرا به‌علت ناامنی به‌مخالفت با پادشاهان برمی‌خاستند و حکّام سر به‌شورش برمی‌داشتند و سلاطین به‌دستاویزهای گوناگون وزیران خود را می‌کشتند و بخصوص برای آنکه رهینِ منّتِ کسانی که در به‌تخت‌نشاندن آنان دخالت داشته‌اند نباشند، آنان را می‌کشتند. وزیرانی که از سرنوشت خود باخبر می‌شدند، دست اتحاد به سوی مغولان دراز می‌کردند و سر به‌عصیان برمی‌داشتند. این اوضاع مردم را در موقعیتی قرار داده بود که نمی‌دانستند از چه کسی باید تبعیت کنند و نوکر که باشند.

سعدالدین کوپک که مدتی دراز بر مسند صدارت تکیه زده بود، همچنین معین‌الدین پروانه که تا حدّ امکان از اَغراض شخصی بدور بود و دولت سلجوقیان را زمانی طولانی ـ اگرچه نسبی ـ از آشوبها نجات بخشیده بود و با مغولان رفتاری دوستانه داشت و از تجاوز آنان جلوگیری می‌کرد، این دو از وزیرانی بودند که به‌علت وحشت از نفوذشان به دست جلّاد سپرده شدند.

ضروری است در اینجا از عصیانهای دیگری سخن به‌میان آید که در آناطولی به‌آتش آشوبهای فوق دامن می‌زد و انبوه خَلق را برای برانداختن حکومت دور خود جمع می‌کرد. این عصیانها که نارضایتی خلق را افشا می‌کرد، از تمایلات «شیعی ـ باطنی» و تصوف منشأ می‌گرفت و توسعه پیدا می‌کرد. مهمترین این عصیانها، عصیان «بابایی‌ها» است. بنا به‌نوشتهٔ مآخذ، بابا اسحاق جانشین بابا الیاس به‌سبب یورش مغولان از خراسان کوچ کرد و در آماسیه ساکن شد و در آنجا به‌ریاضت پرداخت. گروه کثیری از مردم را دور خود جمع کرد و پس از مدتی اختفا در قُرای آماسیه ظهور کرد. طبق نوشتهٔ پاره‌یی مآخذ نیمه‌مستند، بابااسحاق آدمی دغل و مُحیل بود و افرادی که دور او گرد آمده بودند، روستائیان نادان و ترکمنهای کوچ‌نشین بودند که در زبان رسمی آنان را «خارجی» می‌نامیدند. ولی از اوضاع چنین برمی‌آید که مردم علاقهٔ بیش از حد به‌وی نشان می‌داده‌اند. بابا اسحاق مظالم

سلجوقیان را برملا می‌ساخت وفاش می‌گفت که به‌زودی امپراطوری سلجوقی از درون خود به‌نابودی کشیده خواهد شد. او از دیدگاه پیروانش یک «مهدی» بود. خوارزمیان که به‌علت رفتار ناهنجار سلجوقیان به‌حوالی اورفه (اورفا = اَرّها) و حلب پناه برده بودند، به‌بابا اسحاق گرویدند و از اتحاد آنان با ترکمنان و روستائیان، نیرویی عظیم فراهم آمد که در روز معینی به‌فرمان بابا، سر به‌شورش برداشتند و قوای حکومتی را هم منکوب کردند و روانهٔ سیواس شدند وخرمشاه، اکدشباشیِ[1] سیواس و دیگر سرشناسان را کشتند و اسلحه و غنائم فراوان به‌دست آوردند. سپس به‌توقات و آماسیه حمله کردند. بابا اسحاق در خانقاه دیرین خود در آماسیه اقامت داشت که حاجی ارمغانشاه او را دستگیر کرد و از یکی از برجهای قلعهٔ آماسیه به‌دار آویخت (۶۳۸ هـ / ۱۲۴۰ م). ولی علی‌رغم میل ارمغانشاه با این عمل نه‌تنها شورش فروکش نکرد، بلکه شدّت بیشتری یافت؛ زیرا که بابائی‌ها به‌بیمرگی و جاودانگی بابا اسحاق معتقد بودند. نبرد درگرفت و در این نبرد ارمغانشاه کشته شد. سلطان که آشفتگی اوضاع را دریافته بود، به‌قبادآباد گریخت و از همانجا مرزبانان ارزروم را از اوضاع آگاه ساخت. سپاهیان امپراطوری که از ملیتهای گوناگون تشکیل

---

۱) اِکْدَش یا اَکْدَش، (اسم یا صفت ماخوذ از ترکی) محبوب... انسان یا جانوری که از دو نژاد باشد... مردم دیوانی یا لشکری بوده‌اند که رئیس یا امیری جهت نظم امور مربوط به‌خود داشته‌اند و نام ایشان در ردیف خواجگان و امرا ذکر می‌شده و ایشان را «اکادش» و «اکادشه» نیز می‌گفتند، چنانکه افلاکی در موارد ذیل به‌همین معانی آورده است: «فرمود که بهاءالدین در این شهر قونیه نظر کن تا چندهزار خانه‌ها و کوشکها و سرایها از امرا و اعیان فاخر هست چه خانه‌های خواجگان و اکادشه و مریدان متمول از اسباب و اموال دنیاوی فرستادندی همان ساعت به‌حضرت چلبی حسام‌الدین می‌فرستاد»، و از تعبیر مولانا «میراکدشان سیواس افراط می‌کنند» در *مکتوبات*، ص ۹۶ استنباط می‌شود که این طبقه در شهرهای دیگر روم جز قونیه هم وجود داشته‌اند و گویا در قرنهای بعد به رئیس آنها عنوان «میرالاکادش باشی» می‌داده‌اند. توضیحات دکتر فریدون نافذ بر *مکتوبات*، ص ۱۶۷. فرهنگ‌نویسان این کلمه را پارسی شمرده‌اند، ولی عبداللطیف عباسی در *لطائف اللغات* گوید: این لغت ترکی است (از حواشی *فیه مافیه*، ص ۳۳۴ـ۳۳۵، مصحح مرحوم فروزانفر) *لغت‌نامه*، ذیل کلمه.

توضیح: مؤلف در پاورقی معانی مختلف کلمه را از چند کتاب لغت نقل کرده و به‌نتیجه فوق رسیده بودند، برای رعایت اختصار به‌جای آن توضیحات، فقط نوشتهٔ *لغت‌نامه* نقل شد. مترجم.

شده بودند، از ارزروم به‌سیواس و از آنجا به‌قیصریه آمدند. بابائی‌ها در جلگهٔ «مالیه» در نزدیکی قیر شهر جمع شده بودند و ایلخی‌ها و چارپایانشان نیز همراهشان بود. چون پیشاهنگان سپاه حکومتی را دیدند، چارپایان و زنان و کودکان خود را سپر ساختند و به‌نبرد پرداختند. اگر فرنگان ایستادگی نمی‌کردند این بار نیز سپاه سلجوقی با شکست مواجه می‌شدند. زنان بابائی‌ها هم در نبرد شرکت داشتند و با گفتن «لااله الاالله، بابا رسول الله» جسورانه حمله می‌کردند. مقاومت فرنگان سبب شد که سپاهیان پراکنده بار دیگر گرد آمدند و سرانجام بابائی‌ها را شکست دادند. بنا به‌نوشتهٔ مآخذ در این نبرد چهار هزارتن از بابائی‌ها به‌قتل رسیدند. سپاهیان، جز زنان و اطفال دو سه‌ساله، هر که را یافتند، کشتند و زنان و اطفال را بین خود تقسیم کردند و یک پنجم غنائم را همانند اموال کافران به‌خزانهٔ حکومت فرستادند و بقیه را بین خود تقسیم کردند. سلطان، نَفَس راحتی کشید و با نغمهٔ نوازندگان به‌باده‌گساری پرداخت و به‌حکّام هدیه‌ها فرستاد و خلعتها بخشید.

اگر چه مآخذ به‌نابودی کامل بابائی‌ها در این نبرد اشاره‌ها کرده‌اند، ولی باباهای دیگری مانند: گییکلو بابا[1] که از یاران و پیروان بابا اسحاق و ابدال موسی از دنباله روان این راه بودند و همچنین بابا بکتاش ملقب به‌بابا رسول‌الله که سرآمدِ جانشینان بابا اسحاق و سَروَر ابدالان و پیر قلندران شمرده می‌شد و از شهر بابا الیاس (آماسیه) به‌سیواس و از آنجا به‌قیصریه آمده بود و به‌دنبال قتل برادرش «مَنْتَش» که گویا در شورشی جان خود را از دست داده بود، به‌صولجه قرایوک[2] از قُرای قیر شهر که امروز «حاجی بکتاش» خوانده می‌شود، کوچید و در همانجا رحل اقامت افکند، از پیروان بابائی‌هاست[3]. همچنین بابا صالتیق که با عزالدین به‌سرزمین بیزانس رفت و در سال ۶۲۲ هـ / ۱۲۶۳ م همراه دوازده هزار تن ترکمن به «دوبروجه» رفت و نیز جانشین وی «بُراق بابا» که مورد احترام مغولان بود و حتی

---

1) Geyikli Baba
2) Sulucakaröyük
۳) برای توضیح مفصل به‌اصیل‌ترین کتیبه‌های موجود در حاجی بکتاش و *مناقب‌العارفین* افلاکی مراجعه شود.

به‌موجب پاره‌یی منابع از شاهزادگان سلجوقی بود و سرانجام به‌عنوان ایلچی از طرف مغولان به‌گیلان رفت و در سال ۷۰۷ هـ / ۱۳۰۷ م در همانجا به‌قتل رسید و همچنین صلتیقیه و بُراقیه همه دنباله‌روان همان فرقه‌اند. طابدُق بابا ـ مرشد یونس اَمْره شاعر بزرگ ـ نیز از بُراقیه است[1]. افرادی که همراه صاری صالتیق به‌روم ایلی رفته‌اند، بعدها در سال ۷۰۰ هـ / ۱۳۰۰ م به‌خلیل اَجَه و قَراسی راه یافته و در آن دیار سکونت کرده و حکومت قراسی (آل قراسی) را بنیان گذاشته‌اند.

حتی در اواخر دورهٔ سلجوقیان، «مُخْلص بَشَه»[2] فرزند بابا الیاس مدتی حکومت را به‌چنگ آورد و از قاتلان بابائی‌ها انتقام گرفت و سپس حاکمیت را به‌کریم‌الدین قرامان فرزند پنجسالهٔ نورالدین صوفی فرزند سعدالدین فرزند قمرالدین ترکمن سپرد. پدر این کودک پنجساله که نخستین حکمران قرامانیان است، نیز از جانشینان بابا الیاس بود. این حقایق،کثرت عدهٔ بابایی‌ها و چگونگی گسترش آنان را به‌دنبال آن قیام عمومی در آناطولی و روم ایلی نشان می‌دهد.

یکی دیگر از عصیانهایی که همهٔ مردم رافرا گرفت، عصیان جِمْری بود که قرامانیان از آن حمایت می‌کردند. چون در زمان عَلاءالدین کیقباد اول، اَرْمَناک گشوده شد، گروهی از ترکمنها را در آنجا اسکان دادند. از وقف‌نامهٔ مزار کریم‌الدین قرامان[3] دو نکته روشن می‌شود: یکی اینکه ترکمنها تحت فرماندهی قمرالدین

---

1) Abdülbaki Gölpınarlı: Yunus Emre - Hayatı, İstanbul, İkbal Kitabevi.

۲) Muhlis Beşe ظاهراً این شخص باید همان «شیخ مخلص بابا» باشد. رک: *الشقائق النعمانیه فی علماء الدوله العثمانیه*، طاشکپری زاده، ص ۷، *ترک ادبیاتنده ایلک متصوفلر*، کوپریلی‌زاده، پاورقی ص ۲۳۳ ـ مترجم.

۳) در این وقف‌نامه که به‌تاریخ ۶۹۹ هـ / ۱۳۰۰ ـ ۱۲۹۹ م نوشته شده است، شجرهٔ محمودبیک قرامان چنین آمده: **محمودبن کریم‌الدین قرامان بن نورالدین صوفی بن سعدالدین بن قمرالدین محمود ترکمانی**. این یادداشت را مرحوم فرید اوغور رئیس خانهٔ خلق قونیه دراختیار من گذاشت که یوسف آق‌یورت مدیر اسبق موزهٔ قونیه بدان مرحوم داده بود. یوسف آق یورت این وقف‌نامهٔ پرارزش را در سال ۱۹۲۸ پیش حاج یوسف پاشامیندیززادهٔ (Mindizzade) قونیوی دیده بود و به‌علت مفصل‌بودن آن تنها به‌یادداشت برداری اکتفا کرده و به‌عکسبرداری از آن اقدام نکرده بوده است. بعد از مرگ یوسف‌پاشا، آق‌یورت چندین بار به‌بستگان آن مرحوم مراجعه کرده و برایشان نامه‌ها نوشته ولی به‌دریافت پاسخی موفق نشده و بدین نحو متاسفانه وقف‌نامهٔ فوق به‌صورت کامل به‌دست ما نرسیده است.

محمود بوده‌اند و دیگر اینکه به‌چه دلیل ایالت ارمناک را ایالت قمرالدین می‌خوانده‌اند. نورالدین یا چنانکه شهرت دارد، نورهٔ صوفی، نوادهٔ قمرالدین با انتساب به‌بابا الیاس بر نفوذ خود افزود و پسرش قرامان، بخشی از سرزمینهای مسیحی‌نشین را به‌تصرف درآورد و در آن دیار استقلال کسب کرد و از این رو رکن‌الدین قلج‌ارسلان، حکومت سرزمین قمرالدین (ارمناک) را به‌قرامان داد. لیکن اندکی بعد قرامان و برادرانش به‌طرفداری از سلطان عزالدین قیام کردند. درنتیجهٔ این قیام برادران قرامان کشته شدند و شورش فرو خوابید. محمد بیک که بعد از قرامان به‌جای او نشسته بود، به‌شورشیانِ «ابن خطیر» پیوست. در این بین غیاث‌الدین فرزند عزالدین کیکاووس خود را سیاوش نامید و به‌یاری جِمری شتافت.

دربارهٔ این جمری که قیام او به‌قیام «دوزْمَجه مصطفی» در دورهٔ عثمانیان شباهت دارد، در مثنوی «خاموش‌نامه»[1] چنین می‌خوانیم:

«در این نزدیک عهد ما یکی بود — که خود را دائما درویش بنمود
همیشه عادتش بودی خموشی — صلاح و [...] روی و خرقه‌پوشی
خلایق زو همه خشنود بودند — به‌صدق و اعتقادش می‌فزودند
همی دیدند جای با یزیدش — گروهی از درون گشته مریدش
بدین پاکیزگی خوش زندگانی — دلش راضی نشد با این معانی
دماغش را بناگاهی خلل شد — زبانش را سخنهای زلل شد
بدیشان گفت چون بشتافتم باز — حقیقت بشنوید این سرّ و این راز
که من سلطان رومم ای عزیزان — مرا زین پس یقین دانید سلطان
گروهی این خبر را برگشادند — به‌سلطانیِّ او دل برنهادند
ورا سلطان جِمری نام کردند — به‌سلطان زمان اعلام کردند

۱) «خاموش‌نامه» اثر شاعری است یوسفی نام که آن را در سال ۶۹۹ هـ / ۱۲۹۹ ـ ۱۳۰۰م در ارزنجان، در ضرورت سکوت در بحر هزج مسدس محذوف در ۳۳۸ بیت سروده است. (مؤلف).

چو سلطان زان نشانش باخبر شد — دلش را زان حکایت دراثر شد
سپاه و لشکری را راست فرمود — که رفتند و گرفتندش ورا زود
دگر او را به‌دنیا درنهشتند — به‌صد زاری و درد و غم بکشتند
چو نتوانست در بستن زبان را — در آن محنت به‌زاری داد جان را
زبان را در خموشی گر نداری — کند دعویّ تخت شهریاری...»[1]

ظاهراً ترکمنانی که ابن بی‌بی در تاریخ خود از آنان به‌صفت: «قرمز کلاه و چارق‌پوش و سیاه گلیم» یاد می‌کند، باید از بقایای بابائی‌ها باشند. جمری در سال ۶۷۷ هـ / ۱۲۷۸ م[2] وارد قونیه شد و دستور داد به‌نامش خطبه خواندند. محمدبیک قرامان وزیر شد. به‌دنبال این عصیان فرمانی مهم به‌سود مردم صادر شد، تا آن زمان زبان دربار و مقامات رسمی و دیوان به فارسی بود، طبق فرمان، در دربار و دیوان به‌هیچ زبان دیگری جز ترکی نمی‌بایست تکلم شود. ولی این پیروزی دیری نپایید، زیرا که سلطان وقت از مغولان یاری گرفت، به‌جمری حمله کرد. یاران جمری شکست خوردند. جمری هم گرفتار آمد. زنده زنده پوست از تنش کندند و پوستش را شهر به‌شهر گرداندند، ۶۷۷ هـ / ۱۲۷۸ م[3]. بعد از وی شخصی احمدنام سربرداشت و ادعا کرد که فرزند علاءالدین است. ولی قیام او جز تقلیدی از قیام جمری نبود. از این رهگذر کسی جز جمری نتوانست بگذرد و عصیان او هم بی‌آنکه زیاد اشاعه یابد، از بین رفت.

گذشته از نزاعهایی که بین خاندانهای سلاطین روی می‌داد و قیامهایی که علیه حکومت وقت برپا می‌شد، شورشهایی دیگر نیز برپا می‌شد که پا نمی‌گرفت و ماهیت راهزنی داشت. شورش ترکمنهای آغاجِری که تخته‌چیان نامیده می‌شدند و

---

۱) مجموعهٔ شماره ۱۵۹۷ کتابخانهٔ کوپریلی، ص ۱۱۷ به‌بعد. حکایت فوق هشتمین حکایت مجموعه است و از ورق ۱۰۳ تا ۱۰۴ جای گرفته است. حکایت نهم در ۱۰۴ دربارهٔ پسر خطیر است. (مؤلف). در مسافرتم به‌اصل نسخه مراجعه کردم و ابیات آن را عیناً از اصل رونویس کردم ـ مترجم.

۲) تاریخ هجری در متن بخطا ۷۶۷ نوشته شده بود، اصلاح شد ـ مترجم.

۳) «پوستش پرکاه کرده، شهرهای ممالک گردانیدند...» سلجوقنامهٔ ابن بی‌بی (اخبار سلاجقهٔ روم)، ص ۳۳۳.

امروز نیز آئین علوی[1] دارند و در اواخر این دوره در جلگهٔ مرعش راهزنی می‌کردند و همچنین شورشهای نکیده و لولوه[2] و سیوریحصار از این قبیل‌اند.

حال که علل برپا شدن شورشهایی را بیان کردیم که موجب درماندگی مردم و حکومت می‌گشت و با تحمل مشقات فرونشانده می‌شد، می‌توانیم گفته‌های خود را چنین خلاصه کنیم:

روابط پادشاهان با وزرای خود بسیار ناهنجار بود. چنانکه مثلاً رکن‌الدین قلج ارسلان با صاحب فخرالدین وزیر ـ که از وی سخت خشمگین بود ـ دوهزار دینار گرفت و با وی آشتی کرد. و همو از تاج‌الدین مُعتزّ، جداگانه نقدینه درخواست کرد. همچنین به‌دستاویز دعوتی که فخرالدین علی در ولایت قیرم از سلطان عزالدین به‌عمل آورده و هدایای ملوکانه بدو فرستاده بود، فخرالدین را از وزارت خلع و در قلعهٔ عثمانجوق زندانی کرد. همین وزیر برای رهایی خود از مغولان یاری خواست و یرلیغی گرفت و بار دیگر بر مسند وزارت نشست. دولت، قدرت مرکزی خود را از دست داده و ناتوان شده بود. خوارزمیان کوچ‌نشین به‌عناصر مهلک و آشوب‌طلب تبدیل شده بودند. قلمرو حکومت توخالی و لرزان، با هجوم مغولان در آتشِ نابودی می‌سوخت. در ارزروم و سیواس و قیصریه و شهرهای دیگر، مردم از هفت‌ساله تا هفتاد ساله به‌دم تیغ سپرده می‌شدند. مهمترین عامل این سقوط، عدم مدیریت یا ناهماهنگیِ سران حکومت بود. اراضی از راه اقطاع و التزام واگذار می‌شد. روستایی بدون زمین بود. اقطاعگر و ملتزم حتی به‌حکومت سر فرود نمی‌آورد. سپاهیان متفرق و نامنظم حکومت، لشکریان تحت فرمان مرزبانان و امرای بنادر، پذیرایی از ایلچیان مغول که گاه و بیگاه می‌آمدند و هدایایی گرانبها

---

۱) علوی در ترکیه به‌ترکهای غیرسنی اطلاق می‌شود که معتقداتی نظیر علی‌اللهیان دارند. ـ مترجم.

۲) مؤلف به‌استناد *قاموس الاعلام* می‌نویسد: در نزدیکهای طرسوس، قلعه‌ای به‌نام لؤلؤه هست. آیا این همان قلعه است؟ «*قاموس الاعلام*، ج ۶، ۴۰۲۲»

این همان قلعه است که بهترین مستحکمات طرسوس است. *تاریخ ملل و دول اسلامی*، بروکلمان، ص ۱۷۱: *اخبار سلاجقهٔ روم*، محمدجواد مشکور، ص ۴۴ و ص ۳۱۴ ـ مترجم.

می‌گرفتند، (چنانکه کار این هدایا در سال ۶۴۱ هـ / ۱۲۴۳ م به‌پرداخت غرامت سنگین سالانهٔ حکومت به‌مغولان منجر شد) و بالاتر از همهٔ اینها خوشگذرانی وحشتناک درباریان، مصارفی بود که همه از درآمد اراضی اقطاعی و ملتزم و خراجی که از مسیحیان گرفته می‌شد و باجی که مسافران و تجّار می‌پرداختند، تأمین می‌شد. بدیهی است که اقطاعگر و ملتزم ناچار بود چندین برابر خراجی راکه می‌پرداخت، از رعیت وصول کند. بین اقطاعگران و ملتزمان کسانی بودند که گردنکشی می‌کردند. چنانکه قزل حمید که ایالت آق‌سرای را از حکومت به‌التزام گرفته بود، در قیام جمری با چهارهزار ترک و عرب به‌شهر حمله کرد و سه‌شبانه‌روز به‌غارت پرداخت و آخرالامر مردم از دست آسیب او به‌یاری آسیب‌گر دیگر ـ یعنی مغولان ـ نجات یافتند. مغولان به‌دنبال این یاری، پیاپی برای سرشماری و تقویم مالیات بدین شهر سرازیر می‌شدند. کار پذیرائی و جلب رضایت آنان در اثنای اقامت و تهیهٔ هدایای گرانبها هنگام مراجعت آنان طاقت‌فرسا بود. چنانکه کار به‌جایی رسید که اهل شهر با فرستادن هدایای گرانبها از مغولان خواستند که افراد خود را بیموقع برای سرشماری نفرستند. مغولان در این باره دستوری صادر کردند و شمس‌الدین قزوینی راکه برای سرشماری فرستاده بودند، از آن کار بازداشتند.

اگر به‌ناملایمات یاد شده، خشکسالیهایی راکه از کم‌بارانی سال ۶۹۹ هـ / ۱۲۹۹ م زاده بود، بیفزائیم، شاید بتوانیم دریابیم که آن نظم بی‌نظام، مردم را به‌چه روزی نشانده بود. آری در قرن هفتم هجری / سیزدهم میلادی آناطولی چنین وضعی داشت.

اوضاع علمی

قرن هفتم هجری / سیزدهم میلادی، دورهٔ اختلاط مذاهب، حتی ادیان در آناطولی است. پیش از آنکه حیات فکری این روزگار باز نموده شود، ضروری است که دربارهٔ سرچشمه‌های این افکار اطلاعی مختصر و مفید داشته باشیم:

اسلام، دینی پیراسته است که پس از آئین یهود و مسیحیت بنیان گرفته و

باتوجه به‌پایه‌های عقیدتی خود، رئوس اندیشه‌های دو آئین مزبور و دین زرتشت را بهم آمیخته است. استدلالهای قرآن بی‌نهایت ساده است. قرآن، انسانها را مخاطب قرار می‌دهد و وجود خدا را از راه طبیعت و رویدادهای طبیعی اثبات و توجیه می‌کند. مثلاً: در آغاز انسانی وجود نداشته، و انسان از عدم پا به‌عرصهٔ هستی نهاده است و همچنین طبیعت، در زمستان به‌صورت مرده‌یی درمی‌آید و در بهار جانی دوباره می‌گیرد. این هر دو، دلیل بر رستاخیزِ پس از مرگ است.

نخستین سالهای اسلام، دورهٔ ایمان مطلق است. در این دوره مسلمانان، دربارهٔ ذات و صفات خدا، یا در معصوم‌بودن و نبودن پیامبران، و روحانی یا جسمانی بودن حیات ابدی به‌فرسودن اندیشه لزومی احساس نکرده‌اند و به‌علت فقدان مسائلی از آن قبیل، جرّوبحثی نیز بین آنان درنگرفته است.

اولین مناقشات و اختلافات فکری در اسلام، با وفات محمد (ص) آغاز شده است. اگر تلاشهای فکری دوفرقه‌یی که بعد از رحلت پیامبر به‌وجود آمده بودند، در تصاحب حاکمیت مکّه که کعبه در آن قرار داشت و با برگزارشدن مراسم حج به‌سرزمین حجاز بی‌نیازی اقتصادی می‌بخشید و رقابت دربارهٔ آن به‌سالها پیش از ظهور اسلام می‌رسید، نادیده گرفته می‌شد. اولین عامل عمدهٔ تفرقه در اسلام، سیاست بود. عقیدهٔ اوّل از آنِ افرادی بود که در زمان حیات پیامبر، اسلام آورده بودند، بخصوص آن دسته از مسلمانان که با رسول (ص) مصاحبت و معاشرت داشتند و همراه پیامبر در غزوات شرکت کرده بودند (اصحاب یا صحابه). به‌نظر این گروه، کسی که به‌جای پیامبر می‌نشیند و طبق احکام اسلام، ریاست سازمان اداری را به‌عهده می‌گیرد، باید ازطرف بزرگان صحابه و مسلمانان اولیه انتخاب شود. دومین نظر، نظر بنی‌هاشم بود که پیامبر خود نیز بدانان انتساب داشت. این گروه بر آن بودند که جانشین پیامبر، باید از خاندان نبوت ـ یا اهل بیت ـ باشد. اینان علی (ع) را که پسرعمّ و داماد و برادر خواندهٔ پیامبر بود، به‌جانشینی تعیین کرده بودند[۱].

---

۱) مؤلف در آخرین اثر خود تغییراتی عمده در نظرات فوق خویش ابراز کرده و تاریخ پیدایی و

اگرچه طرفداران عقیدهٔ نخستین، به‌دو دستهٔ مهاجرین ـ یا کسانی که از مکه به‌مدینه هجرت کردند ـ و انصار ـ یا مردم مدینه که به‌یاری مسلمانان برخاستند ـ منقسم شدند، ولی سرانجام مهاجرین به‌پیروزی رسیدند و نتیجتاً در اسلام نوعی سازمان اداری متکی به‌انتخاب به‌وجود آمد. دستهٔ فوق برای آنکه کار صحابه را کاملاً موجّه و مشروع جلوه دهند، بدون استثنا صحابه را افرادی عادل (صاحب عدل = عدول) قلمداد کردند و «اجماع» را از حیث اهمیت با قرآن و حدیث برابر نهادند. مذهب این فرقه «تسنّن» نامیده شد که پیروی از سنّت یعنی گفتار و کردار و پذیرفته‌های پیامبر را مدنظر داشت و پیروان آن هم «سنّی» خوانده می‌شدند.

پیروان فرقهٔ دوم، منکر عدل صحابه بودند و چون از علی (ع) و اهل‌بیت طرفداری می‌کردند، مذهب آنان «تشیّع»[1] به‌معنی طرفداری نام یافت و پیروانشان به‌معنی طرفدار و جانبدار «شیعه یا شیعی» خوانده شدند. این فرقه بعدها به‌معصومیت اهل‌بیت اعتقاد پیدا کردند. ابراز این عقیده از طرف آنان درحقیقت واکنشی بود در برابر ایمان به‌عدالت صحابه که اهل سنّت عنوان کرده بودند.

در زمان عمر، خلیفهٔ ثانی، معاویة بن ابوسفیان که پدرش پیش از بعثت پیامبر، ریاست اشراف مکه را داشت، به‌حکومت شام تعیین شد. معاویه خلافت خلیفهٔ چهارم ـ یعنی علی (ع) را نپذیرفت و علی (ع) را در قتل خلیفهٔ پیش از خود ـ عثمان ـ که از قبیلهٔ معاویه یعنی بنی‌امیه بود، مسئول جلوه داد و بنای مخالفت گذاشت. مخالفت او درواقع برای به‌دست آوردن مقام خلافت بود. عناد معاویه

وجه تسمیهٔ شیعه را به‌استناد احادیثی از کنوز *الحقائقِ* مُناوی به‌زمان حیات رسول خدا رسانیده است:

Tarih boyunca İslam mezhepleri ve Şiilik, İstanbul, Der Yayınları, 1979 s. 23ve devami. ـ مترجم

۱) تشیع در فارسی به‌معانی زیر استعمال شده است: پیروی کردن، متابعت کردن، شیعه‌شدن، دارای مذهب شیعه‌بودن.

شیعه هم معانی زیر را دارد:

دوستان، یاران، پیروان کسی... هرکسی که انسان را یاری کند و در گروه او درآید شیعهٔ وی است.

«فر. معین، ذیل: تشیع و شیعه» ـ مترجم.

به‌نبرد دوطرف انجامید و درنتیجهٔ این نبرد سومین فرقهٔ اصلی اسلام تولّد یافت. فرقهٔ جدید، خلافت را که موجب اغتشاش بود، نمی‌پذیرفتند و همچنین تمرکز حاکمیت در وجود یک فرد را قبول نداشتند و علی (ع) و معاویه را نمی‌پسندیدند. پیروان این فرقه، دربارهٔ خلافت عقیدهٔ خاصی ابراز می‌کردند که بیش از آنکه نوید سازندگی دهد، آزادی ویرانگری را تلقین می‌کرد و خود آنان عناصر آشوب‌طلب و اخلالگری بودند. این فرقه به‌نام «خارجی» به‌معنی خارج شونده از دین و احکام الهی نامیده شدند.

در این بین، دومین مسألهٔ اساسیِ جدایی فکری در اسلام خودنمایی آغاز کرد و آن مسألهٔ «قضاوقدر» بود. بنده، در انجام اعمالش چه اثری دارد؟ آیا خداوند در انجام اعمال بندگان مؤثر است؟ اراده و اختیار ازچه نظر و تا چه حد اثربخش است؟ اراده و اختیار که در بادی امر مسأله‌یی فکری جلوه می‌کند، نتیجهٔ طبیعی تفرقه‌های سیاسی است. گروهی برای انسان اختیاری قائل نبودند و اختلافات سیاسی و خونهای ریخته شده و اعمالی را که درنتیجهٔ آنها اختلافات بروز می‌کرد، صادر از ارادهٔ الهی می‌دانستند و خود را خلاص می‌کردند. درمقابل آنان گروهی دیگر بنده را دارای اراده و اختیاری مطلق می‌پنداشتند و عقیده داشتند که خداوند ماهیت هر عملی را می‌داند و بندگان خود را به‌انجام هیچ عملی وانمی‌دارد. بدین نحو از طرفی مسئولیت اعمال را به‌عهدهٔ بندگان، حتی افراد عادی می‌انداختند و از سوی دیگر خداوند را از کردارهای عادی مبرّا می‌دانستند و ذات باری را صاحب عدالتی غیرقابل انکار می‌شناختند و معتقد بودند که هرکس به‌مجازات اعمال خود خواهد رسید.

فرقه‌یی که بدین نحو می‌اندیشیدند، «معتزله» نامیده شدند. شیعیان که پیوسته آماج تیر ستم بودند، عقیدهٔ مزبور را پذیرفتند. اما اهل سنت برای بنده اراده‌یی جزئی قائل بودند که می‌تواند آن اراده را در راه خیر یا در طریق شرّ به‌کار برد. آنان با پذیرفتن این عقیده که خیر و شرّ آفریدهٔ خداوند است، اگرچه راهی بینابین برگزیدند ولی با ابراز این عقیده به‌جبریه ـ که معتقد به‌وجود اراده و اختیار

نبودند ـ نزدیک‌تر شدند.

یکی دیگر از مسائل تفرقه‌انداز، مسألهٔ «صفات خداوند» بود که از طرف معتزله عنوان شده بود. در دوره‌های نخستین اسلام، هیچگونه جدلی دربارهٔ صفات خداوند درنگرفته و این صفات به‌طور انتزاعی مورد مطالعه قرار نگرفته بود. معتزله می‌گفتند که اگر وجود صفاتِ ذاتی در خداوند مورد قبول واقع شود، آیا این صفات عین ذات خداوند باید باشد، یا جدا از ذات او؟ اگر جدا از ذات او باشد، آیا ازلی است یا ابدی؟ به‌نظر آنان خداوند از حیث ذات، کمال مطلق است و لذا از صفاتی که بنده دربارهٔ او قائل است، منزّه است. زیرا که انسان هر قدر هم مطلق‌اندیش باشد، صفاتی که از اندیشهٔ اوخطور کند، آفریدهٔ خداوند است. خداوند را با آن صفات ستودن، برابر دانستن او با بندگان است. اگر وجود صفاتِ ذاتی برای خداوند پذیرفته شود، یا ذات باید به مرتبهٔ صفات تنزل یابد و یا این صفات که جدا از خداوند تلقی می‌گردد، نمی‌تواند همانند ذات باری ازلی و ابدی باشد، زیراکه در این صورت مثلاً یکباره دانایی و بینایی و توانایی خداوند ازبین می‌رود و اگر آن صفات مانند ذات خداوند ازلی و ابدی باشند، در این صورت به‌تعداد صفات باری، صفات ازلی و ابدی لازم می‌آید. نتیجهٔ اعتقاد به‌نظریهٔ نخستین با الوهیت تناقض دارد و حاصلِ نظریهٔ دوم شرک است.

عقیدهٔ فوق، در عین فلسفی‌بودن، نتیجهٔ اعتقاد به‌قضا و قدر بود. گروهی که وجود صفات ذاتی برای خداوند را نمی‌پذیرند، آنهایی هستند که عبد را دارای اراده و اختیاری تام و کامل می‌پندارند. وقتی که تمام مسئولیتها برعهدهٔ انسان واگذار شود، ضرورتاً باید که ذات باری از توصیف مستغنی گردد و بر ذروهٔ کمال مطلق جای گیرد و این کار هم با تنزیه خداوند از صفات امکان‌پذیر است. درمقابل این عقیده، برخی صفات ذاتی خداوند را می‌پذیرند و می‌گویند که این صفات نه عین‌ذات خدا ونه جدا ازاوست و بدین طریق خود را از مجادله دور می‌کنند و از این راه خداوند رابه‌جهان وکائنات نزدیک‌تر می‌سازند.بدین‌ترتیب نظریهٔاعمال اراده‌یی جزئی به وسیلهٔ عبد واعتقاد به‌آفرینش خیر و شر ازطرف ذات باری،بااین اندیشه

که در جهان،پیوسته اراده و اختیار وی درکار است، تطابق می‌یابد و جهان به‌عرصهٔ تجلّی صفات خداوند مبدل می‌گردد.

پا به‌پای نُضج اعتقادات مذکور، فرقه‌یی دیگر به‌نام «مُرجئه» ظاهر شد که پیروان آن، عمل را مؤخّر می‌دانستند و می‌گفتند: همان‌طور که ثواب برای کافر سودی ندارد، گناه نیز برمؤمن زیانی نمی‌رساند. و با ابراز چنین عقیده‌یی از افرادی که به‌قضا و قدر ایمان داشتند، جانبداری می‌کردند. معتزله که عمل را جزئی از ایمان می‌دانستند، بکلّی با این فرقه فرق داشتند.

بدین‌سان در عالم اسلام پنج فرقهٔ اساسی پیدا شد که عبارت بودند از: شیعه، سنی، معتزله، خوارج و مرجئه. و جبر زمان، اندیشمندان هر فرقه‌یی را بر آن داشت که مسائل کاملاً جدیدی را از دیدگاههای مختلف موردمطالعه قرار دهند و از این راه هر مذهب به‌شاخه‌های فکری گوناگون منقسم شد.

تمام این مذاهب در دورهٔ بنی‌امیه از جانب مسلمانان شناخته شده بود و علم کلام علیه فلسفهٔ یونان که در دورهٔ عباسیان ازطریق ترجمه تأثیر شگرفی در تفکّر اسلامی برجای می‌گذاشت شکل می‌گرفت. کلام که آئین مسلمانی را درمقابل فلسفهٔ یونان محافظت می‌کرد و حتی اسم خود را ازکلمهٔ «لوگوس» یونانی اخذکرده بود، از راه علوم نقلی و ادلهٔ عقلی منطبق بر علوم نقلی نضج می‌یافت. بدین ترتیب علم‌کلام نیز درحال تکامل و تشکّل بود.

از جانب دیگر «ملل و نحل» که از «کلام» منشعب شده بود و به‌طور مجرد و منتزع از مذاهب، نقاط افتراق فرقه‌ها را مورد بحث قرار می‌داد، به‌صورت دانشی مستقل اشاعه آغاز کرد.

گذشته از فرقه‌های نامبرده، دوگروه دیگر نیز پیدا شدند که ازنظر عبادت و اعتقاد یکی از مذاهب بالا را قبول داشتند ولی ازنظر طرز تفکّر راهی کاملاً متفاوت درپیش گرفتند. نخستین آنان «حکما» یا «فلاسفهٔ اسلامی» بودند. اینان درواقع فلسفهٔ یونان راکه مستقیماً با فلسفه هند و ایران درآمیخته بود، به‌همراه فلسفهٔ مصر ـ‌که غیرمستقیم دسته‌یی از فلاسفهٔ یونان‌که تعلیم یافتهٔ مصر بودند و آن را فراگرفته

بودند ـ به‌فلسفهٔ اسلامی ارمغان آوردند و بسیاری از آرای نو افلاطونیان را نیز پذیرفتند.

اسلام که سهل و سمح است و به ایمان تکیه دارد، در قبال مجادلات فلسفهٔ یونان به موضوعهای جدید پرداخت.

موضوع مناقشات نبود، بلکه مباحثات از این قبیل بود: وجود ذات باری چگونه است؟ آیا جهان از عدم به‌وجود آمده؟ وجود می‌تواند از عدم ناشی شود؟ هدف از آفرینش چیست؟ آیا استعداد و قابلیت هستی‌پذیری بعداً پیدا می‌شود، یا ازلی است؟ ماهیت علم خدا چیست؟ آیا ماهیت این علم، کلّی است و یا خداوند به‌جزئی‌ترین رویدادها نیز واقف است؟ آیا علم او تابع معلوم است ـ یعنی معلوم هرگونه باشد، خدا آن را همان‌گونه می‌داند و یا هرچیزی باید آن‌گونه باشد که خدا می‌داند؟ غرض از عبادات چیست؟ و سئوالاتی نظیر اینها موردتحقیق و مناقشه قرار گرفت. اینها مسائلی بود که به‌اسلام ارتباط نداشت. اگر کسی یکی از این پرسشها را با مسلمانان صدر اسلام درمیان می‌گذاشت یا دیوانه‌اش می‌خواندند یا کافر مرتدّ نام می‌دادند و یا به‌جادوگر بودنش حکم می‌کردند.

اینجا بود که عقل فرمانروایی آغاز کرد و علی‌رغم نظر نامساعدی که اهل شرع دربارهٔ فلاسفهٔ اسلامی و پیروان آنان ابراز می‌کردند و آنان را به‌دیدهٔ بیدینی می‌نگریستند، تعداد افرادی که نبوت‌را درمرتبهٔ علمی‌دست‌یافتنی می‌دانستند و برای رسیدن به‌حقیقت، اشراق را به‌منزلهٔ واسطه‌یی می‌پذیرفتند و همچنین کسانی که تحت تأثیر ارسطو به‌کسب اصول تجربی پرداخته بودند، دائماً در تزاید بود.

به‌نظر حکما بخصوص اشراقیون، از عدد یک، تنها عدد یک به‌وجود می‌آید، و وجود نمی‌تواند از عدم ناشی شود. از وجودِ مطلقِ ذات باری، موجودی کامل و معنوی و قابلیتی فعّال به‌ظهور رسیده است که آن را «عقل کلّ» نامند. این قابلیت فعّال، موجودی معنوی و مفهومی مجرد و غیرفعّال و به‌همین دلیل ناقص، پدید آورده که «نَفْس کلّ» نام دارد. به‌عقیدهٔ اهل تأویل، منظور از «عقل کلّ» آدم و غرض از «نفس کلّ» حوّاست.

از این دو قابلیت (عقل کلّ و نفس کلّ)، نُه فلک و هفت ستاره از اَجرام سماوی و همچنین ثوابت پدیدار گشته‌اند و از حرکت افلاک، عناصر اربعه: تری، خشکی سردی و گرمی و مظاهر طبیعی آنها: آب، خاک، باد و آتش به‌ظهور رسیده‌اند.

از اتصال عناصر اربعه و نُه فلک، جماد، نبات و حیوان وجود پیدا می‌کنند. افلاک نسبت به‌این موالید ثلاثه، پدران (آباء) و عناصر اربعه، مادران (اُمّهات) محسوب می‌شوند. از این روست که این پدیده‌های سه‌گانهٔ عالم هستی، «موالید ثلاثه» نام گرفته‌اند. انسان که کاملترین جانداران است، به‌اعتبار قدرت خلاّقه، از مراحِل: عقل، نفس، سماوات، عناصر، جمادات و جانداران دیگر می‌گذرد تا به‌مرحلهٔ انسانیت گام می‌نهد و پیوسته در مسیر تغییر و تبدیل قرار می‌گیرد.

هر فلکی را عقلی و نَفْسی است. یعنی هر فلک دارای یک نیروی فعّال و یک نیروی منفعل است و هریک با نیروی فعّال خود، برزمین تأثیر می‌بخشد. اهل شرع، به‌عقل کل «جبرئیل» نام داده‌اند. آنچه به‌واسطهٔ این آفریدهٔ کامل و معنوی که وجودش بَدْواً و منفرداً از ذات باری صدور یافته، بر زبان مردی منزّه و صاحب علم جاری گردد، «وحی» است.

اکثر حکما صدور را ضروری و دائمی می‌دانند و به‌همین جهت به‌عقیدهٔ آنان، جهان آغازی ندارد و به‌اصطلاح: «هیکلِ عالمْ حادثِ قدیم است» یعنی اگر آغاز آن نسبت به‌ذات باری، یا قدرت خلاّقه، متأخّرتر نباشد، با ذات باری همزمان است. پس برای آن آغازی نمی‌توان تصور کرد و چیزی که آغازی نداشته باشد، انجامی هم نخواهد داشت.

برخی از پیروان ناتوان این فلسفه که از شرع واهمه داشتند، با اعتقاد به‌قیامت دچار تناقض‌گویی شدند و کار پیشتازان آن فلسفه به‌الحاد کشید. آنان روح را معنیِ جسد تلقّی کردند. برخی دیگر نیز معتقد شدند که انسان تا حصول کمال از قالبی به‌قالب دیگر می‌رود و با ابراز این نظر از عقیدهٔ کهن تناسخ طرفداری کردند.

آرای «اخوان الصفا و خُلاّن الوفا» که فرقه‌یی پنهانی و فلسفی بودند و در قرن سوم هجری / نهم میلادی پیدا شده بودند، موردقبول گروهی قرارگرفت که در قرن دوم هجری / هشتم میلادی از شیعه منشعب شده بودند تا شریعت پیامبر را حفظ کنند و به‌علت اعتقاد به‌هفت امام، «سبعیه» خوانده می‌شوند. معتقدان به‌پیشوایی دوازده امام: «اثنی عشریه، امامیه یا جعفریه» و کسانی که بعد از رحلت امام جعفر صادق ۱۴۸ هـ / ۷۶۵ م، فرزند او اسماعیل و بعد از اسماعیل فرزندان او را به‌امامت برداشتند و «اسماعیلیه» خوانده شدند نیز این عقاید را پذیرفتند. چنانکه **رسائل اخوان الصفا** از امّهات کتب اسماعیلیه به‌حساب می‌آمد[1].

اسماعیلیان درصدد تطبیق عقاید مزبور با آئین خود برآمدند. به‌عقیدهٔ آنان «عقل کلّ و نفس کلّ» که در عالم روحانی است، در عالم جسمانی با پیامبر و وصی او یعنی موجودی که به‌فرمان خداوند و معرفی رسولش به‌پیشوائی امت انتخاب شده قابل تطبیق است. چون پیامبر اقدم و اولیٰ بر امام است، او را «سابق» نام نهاده‌اند و وصی را نسبت به‌پیامبر «تالی» گفته‌اند. پیامبر به‌علم تنزیل وقوف دارد. یعنی چیزهایی راکه به‌صورت وحی بدو می‌رسد، درمی‌یابد و آنها را چنانکه هست به‌سمع امت خود می‌رساند و با آنان از معانی باطنی و تأویل وحی سخن نمی‌گوید. درحالی که وصی واقف به‌تأویل است. از این جهت به‌پیامبر «ناطق» و به‌وصیِّ او که اساس تأویل را می‌آموزد ـ «اساس» گویند[2]. آخرین یعنی هفتمین امامی که بعد از وصی می‌آید، صاحب قیامت است. در زمان او احکام ظاهری شرع که به‌دنیای

---

۱) صحیح‌ترین اطلاعات دربارهٔ رسائل اخوان الصفا را در الذریعه الی تصانیف الشیعه تألیف علامه شیخ محمدمحسن مشهور به‌حاج آقا بزرگ تهرانی می‌توان به‌دست آورد. این کتاب حاوی اطلاعات بسیار مهم و ارزشمند کتابشناسی است (رک. جزء ۱، نجف، ۱۳۵۵ / ۱۹۳۶، ماده ۱۹۸۰، رسائل... ص ۳۸۳ ـ ۳۸۵).

۲) و به‌همین جهت اسماعیلیه را «اساسین» هم گفته‌اند. رک. مقالهٔ عبدالرحمن عمادی، مجلهٔ آینده، سال ۵۸، شماره‌های ۴ـ۶، ص ۲۸۰ به‌بعد و سال ۵۹، شماره‌های ۱ و ۲، صفحهٔ ۴۱ به‌بعد. البته در این باب نظرهای دیگری هم ابراز شده است چنانکه برخی اساسین را منشعب از واژهٔ حشیش و به‌معنی آدمکش... دانسته‌اند: فدائیان اسماعیلی، برنارد لویس، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸ ص ۵ به‌بعد ـ مترجم.

جسمانی مربوط است ـ که به‌منزلهٔ‌باری‌سنگین و به‌عبارتی دیگر به‌مثابهٔ جهنّمی است ـ از دوش بندگان برداشته خواهد شد و دنیا به‌صورت بهشت درخواهد آمد و قیامت این است. هفت امام بر روی زمین برابرِ کواکب سبعه‌اند.

چنانکه می‌بینید اسماعیلیان عوالم سماوی را به‌زمین انتقال داده‌اند و منظومهٔ مفاهیم مجرّد را با اشخاصی معیّن مقابل نهاده‌اند. پیروان این مذهب، تا مقام امامت به‌درجات هفتگانه تقسیم شده‌اند. بدیهی است که چون تعابیر آنان لفافی ملموس و قابل درک داشت، موردقبول مردم قرارگرفت.

اسماعیلیان تنها به‌ابراز عقاید مذکور اکتفا نمی‌کردند، بلکه پیروان این آئین همهٔ ادیان را به‌دیدهٔ اغماض می‌نگریستند و عبادات را وسیله‌یی برای تزکیهٔ اخلاق می‌شمردند و در برابر تمام عقاید و نظریه‌های گوناگون سهل‌انگاری نشان می‌دادند و بدین ترتیب آن طرز تفکر قالبی و منجمد و قراردادی اسلام راکه به‌دست علمای قشری شکل گرفته بود، از میان برمی‌داشتند و زمینه‌های فکری گسترده‌یی برای مغزهای متفکر آماده می‌ساختند تا بدان حدکه حتی برای افرادی‌که ماهیت اسلام را درنیافته بودند و به‌آداب دینی کهن وابستگی داشتند، امکان تجدید حیات می‌بخشیدند.

اعتقاد به «مهدی» نیزکه بین فِرَقِ شیعه، شعار مشترک بود، میان اسماعیلیان به‌صورتی گسترده‌تر مطرح می‌شد. آنان آخرین امام از هر هفت امام را به‌عنوان «مهدی» می‌پذیرفتند و عقیده داشتند که نظام اجتماعی، نسبت به‌زمان، پیوسته تبدّل می‌پذیرد. به‌مردم عدالتی مطلق را وعده می‌دادند و بدین منوال دربرابر نظام اشرافی دورهٔ بنی‌امیه، بخصوص بنی‌عباس از طبقات بینوا حمایت می‌کردند. از ارباب مذهب اسماعیلی، کسانی هم به‌عملی‌ساختن اصلاحات موعود دست زده‌اند. چنانکه قرمطیان متمرکز در بحرین و احسا (الاحساء) که ازنظر فکری محیطی مساعد بود، خراج و عشر را ملغی و تجارت را ملی اعلام کردند. و ضمن آنکه فعالیتی مشترک را وجههٔ همت قرار داده بودند، با توجه به‌نیازهای محیط، در بین خود نوعی مساوات را پذیرفتند و مالکیت را تنها به‌داشتن اسلحه منحصر

دانستند. چنانکه به‌دلیل اخیر و بنابر آنکه آنان به‌طور کلی احکام دینی را نادیده می‌گرفتند، افراد غیرمسلمان نیز در جنگها به‌یاری آنان می‌شتافتند[1].

قیام اسماعیلیان بار دیگر در ایران نام مزدک را که هنوز از خاطره‌ها محو نشده بود زنده ساخت واز آنجا به‌مرز و بوم عراق رسوخ کرد و بالاخره در قرن دوم و سوم هجری / نهم میلادی به‌تأسیس خلافت فاطمیهٔ مصر انجامید. در عهد خلافت فاطمیه بود که برای اولین بار در اسلام، سازمان تبلیغاتی منظمی پایه‌گذاری شد.

دومین دسته‌یی که از حیث اعتقادات به‌یکی از مذاهب وابسته بودند و به‌عبارت صحیح‌تر اندیشه‌یی ورای اعتقادات و مذاهب داشتند، صوفیان بودند. این گروه نیز مانند «متکلّمان» که کلام را از لوگوس یونانی گرفته بودند، نام فرقهٔ خود ـ تصوف ـ را از کلمهٔ یونانی «سوفوس» اخذ کرده بودند.

تصوف که ابتدا با اِعراض از دنیا و دنیاوی به‌صورت زهدی متعصبانه و خشن دربرابر آشوبهای داخلی و توسعهٔ اشراف‌منشانهٔ آغاز عهد امویان قد برافراشته بود، پس از اندک مدتی با افکار فلسفی درآمیخت و مخصوصاً تحت تأثیر آرای اسماعیلیه تمایلات باطنی پیدا کرد و به‌فرقه‌های مختلف تقسیم شد و به‌سبب ایجاد محیطی آزاداندیشانه پناهگاه آزاداندیشان گردید. خانقاههای مختلف تأسیس یافت و به‌مرور زمان نوعی زندگانی اشرافی میان صوفیان رایج شد که گروهی از صوفیان علیه آن برخاستند و فرقهٔ جدیدی پایه‌گذاری کردند.

متشرعان شدیدتر از آنکه با کلام و فلسفه مخالفت می‌کردند، به‌مخالفت با تصوف برخاستند. ولی تصوف دربرابر اهل شرع که عشق، معشوق، رقص، سماع و شراب را مطلقاً حرام اعلام کرده بودند، راه تأویل گشود. عشق را پایهٔ سلوک نامید و عشق مجازی، یا محبت مفرط فردی به‌شخص دیگر را که گاه با هوای نفس و شهوت نیز درمی‌آمیزد، به‌مثابهٔ پلی برای عبور و وصول به‌عشق حقیقی، یعنی

---

۱) برای کسب اطلاع جدید و باارزش در این باره به‌کتاب برنارد لویس به‌نام الاصول الاسماعیلیه (The Origin of Ismailism) نگاه کنید. این کتاب به‌کوشش خلیل احمد جلو ـ جاسم محمدالرجب با مقدمهٔ پروفسور عبدالعزیز الدوری استاد تاریخ دارالمعلمین عالی بغداد به‌عربی ترجمه شده است: دارالکتب العربی، مصر، ۱۹۴۷.

عشق به‌خدای قادر لایزال قلمداد کرد و رقص و سماع را نسبت به‌اشخاص و نیات قلبی آنان حلال و واسطهٔ جذبهٔ الهی دانست. مردی را در زیّ جوانمردی پذیرفت وگفت: بسیاری از مردان بدین مقام راه نیافته‌اند، حال آنکه زنانی این مراحل جوانمردی را پشت سر گذاشته‌اند. حجاب را به‌اعتبار اُخوّت برای زنان سهل گرفت. حتی ازطرف باطنیان، حجاب کاملاً ازبین رفت. به‌مجالس اخوان، شراب و سماع و زن، راه یافت و از این‌رو گروهی کثیر از مردم رابه‌سوی خود جلب کرد. درحالی که اسلام قراردادی، انسانها را از روی اعتقادات آنان طبقه‌بندی می‌کرد، تصوف بلندنظری کامل نشان داد و همهٔ انسانها را یکسان دانست و گفت: عارف، یعنی مردِ شناسای حقایق، به‌منزلهٔ آبی است که به‌شکل و رنگ ظرف خود درمی‌آید. حتی بدین حد اکتفا نکرد و خیر و شر را به‌طور نسبی و اضافی پذیرفت و کارهایی راکه از مردم سر می‌زد، نسبت به‌استعداد افراد، درست و بجا وانمود کرد.

چنانکه مشهود است، تصوف نسبت به‌زمان خویش از یک سو با وسعت نظر مترقی خود، راه آزاداندیشی را برای بشریت می‌گشود و از سوی دیگر با اغماض بیکرانش به‌صورت تسلی‌گاه عظیمی برای انسانها جلوه می‌کرد. از این جهت، انسانهای نستوه در سایهٔ این مکتب که از قید زمان و مکان رَسته بود و رویدادها را تجلی ارادهٔ ذات باری و اجتناب‌ناپذیر می‌دانست، آرامشی به‌دست می‌آوردند.

گذشته از آن، تصوف به‌وجود «مهدی» هم اعتقاد پیداکرده بود. بسیاری از احادیث مربوط به‌ظهور مهدی، برای سست جلوه‌دادن عقاید شیعه، از طرف اهل سنت «ضعیف» شمرده می‌شد. ولی برخلاف گفتهٔ اهل تسنن، محمد (ص) اعلام کرده بود که بعد از وی پیامبری ظهور نخواهد کرد ولی از مهدی موعود سخن به‌میان آورده بود که از خاندان او برخواهد خاست و دین او را فراتر از ادیان دیگر قرار خواهد داد و دنیا را از عدل واقعی پر خواهد کرد. پیامبر اسلام نیز مانند انبیای دیگر تحقّق آمال خود را به‌آینده‌یی نامعین موکول ساخته و گفته بود: زمانی که مهدی ظهور کند، زشتیها از بین خواهد رفت و زمین برکات خود و افلاک فیضان خویش را نثار خواهند کرد. هیچ فقیری برای دریافت زکات پیدا نخواهد شد. میش و گرگ با

هم به‌آبشخور خواهند رفت. احادیث مربوط بدین موضوع در اُمهّاتِ کتب حدیث اهل سنت نیز وجود داشت[1]. ولی این عقیده نخست از طرف شیعیان عنوان شده بود که پیوسته چشم به‌راه آینده‌یی بودند که تفوق سیاسی را تأمین کند، و به‌عبارتی دیگر دائماً در راه وصول بدین هدف متعالی تلاش می‌کردند، و سپس اسماعیلیان آن را شایع کرده، به‌قالب عقیده‌یی باطنی درآورده بودند. مخیلهٔ مردم نیز به‌این عقیده شکل داده بود.

اثنی‌عشریه می‌گفتند: مهدی موعود امام دوازدهم است که در پردهٔ غیبت است و روزی به‌فرمان الهی ظهور خواهد کرد. اهل سنت عقیده داشتند که مهدی هنوز به‌دنیا نیامده است و مدعی بودند که در آینده متولد خواهد شد و بعد از کمال ظهور خواهد کرد. صوفیانِ شیعی مهدی را به‌صورتی متناسب با افکار فرقهٔ خود می‌پذیرفتند. صوفیانِ سنی نیز تحت تأثیر آرای شیعه، عقیده داشتند که زمین هیچگاه از وجود رادمردی یگانه که مهدی و مظهر کامل الهی است، نباید خالی باشد.

قطع نظر از عقاید مختلف، در عالم اسلام گاه و بیگاه مدعیانِ مهدویت ظهور می‌کردند، و خودراآن مهدی موعود می‌پنداشتندکه پیامبر(ص) وعده‌داده‌بود. کسانی که لاف مهدویت می‌زدند، به‌انجام اصلاحات مهدی می‌پرداختند، اگر موفق می‌شدند، مدتی فرمانروایی می‌کردند و اگر به‌پیروزی نمی‌رسیدند، بقیهٔ پیروانشان، نیرویی آماده برای مهدی آینده را تشکیل می‌دادند. شاید از این روست که این اعتقاد بین مردم پیدا شده است که پیش از مهدی موعود، چندین مهدی و قبل از دَجّال ـ که مظهرزشتیهاست ـ دجّالهای متعددی ظهورخواهندکرد. تردیدی‌نیست که مدعیان مهدویت ازاوضاع‌اقتصادی واجتماعی‌محیط خود بهره می‌جستند. چنانکه ادریس ۱۷۷ هـ / ۷۹۳ م که در افریقای شمالی حکومتی تأسیس کرد و نیز ابوعبدالله المهدی ۵۲۴ هـ / ۱۱۳۰ م و جانشین او ابوعبدالله المؤمن ۵۵۸ هـ / ۱۱۶۳ م که در افریقا حکومت موحّدین را پایه گذاشتند و ابوعبدالله المهدی ۳۲۲ هـ / ۹۳۴ م که

---

۱) مثلاً صحیح مسلم، مشکوة المصابیح، مسند و غایة المرام.

خلافت فاطمیان را در مصر تأسیس کرد، از مدعیان موفق مهدویت بودند و افرادی نظیر باباالیاس ۶۳۸ هـ / ۱۲۴۰ م و باباسحاق (در همان تاریخ)، جمری ۶۷۷ هـ / ۱۲۷۸ م، بدرالدین پسر قاضی سماونه ۸۲۳ هـ / ۱۴۲۱ م و قلندر چلبی ۹۳۵ هـ / ۱۵۲۸ م از مدعیانی بودند که در کار خود توفیقی نیافتند. شاه اسماعیل ۹۳۰ هـ / ۱۵۲۳ م که مروج مذهب جعفری (اثنی عشری) در ایران بود، به‌عقیدهٔ علویان (علی اللهیانِ) آناطولی و روم ایلی یک مهدی بود. مدعیان مهدویت که اکثر از میان صوفیان برخاسته بودند، در اشاعهٔ تصوف تأثیری عمده داشته‌اند.

تصوف در قرن هفتم / سیزدهم در آناطولی پیشرفت وسیعی کرده بود. از یکسو سهل‌انگاری سلجوقیان دربارهٔ ادیان و مذاهب، از سوی دیگر ترکتازی مغول و از جهتی دیگر هم ناامنی، عواملی بودند که در اشاعهٔ تصوف تأثیر داشتند. ایلغار مغول موجب شده بود که مشایخ پرنفوذ و عالم و شاعری چون: فخرالدین عراقی ۶۸۸ هـ / ۱۲۸۹ م نجم‌الدین دایه ۶۴۵ هـ / ۱۲۴۷ م، اوحدالدین کرمانی ۶۳۵ هـ / ۱۲۳۷ م به‌آناطولی مهاجرت کنند و بالنّتیجه طریقت و افکار آنان در آن دیار رواج یابد. طریقتهای مختلف در آناطولی پیدا شده بود: طریقت کازرونیه، و طریقت اکبریه پیروان و یاران صدرالدین قونیوی ۶۳۷ هـ / ۱۲۷۴ م شارح فصوص و پسرخواندهٔ صوفی نام‌آور ابن العربی ۶۳۸ هـ / ۱۲۴۰ م که بعد از مرگ صدرالدین در بلاد شام پراکنده شدند و همچنین طریقت رفاعی که در آن روزگار طریقت احمدی نامیده می‌شد و به‌وسیلهٔ بازی با مار و کژدم و آتش و فروکردن سیخ در تن خود و دیگر کارهای خارق‌العاده مردم را دور خود جمع می‌کرد، از طریقتهای شناخته و شایع در آناطولی بودند. علاوه بر طریقتهای فوق، فرقه‌های دیگری نیز مانند: قلندریه، جامیه، حیدریه، ادهمیه و سلسلهٔ ابدال روم که از ملامتیهٔ کهن بودند و خراسانیان یا واصلان خراسان[1] نام داشتند و از بابایی‌ها منشعب شده بودند، در آناطولی کنار هم می‌زیستند و به‌علت داشتن عقاید «شیعی - باطنی» و ظاهر یکسان، شباهت زیادی به‌همدیگر داشتند. اهل فتوت نیز که با تشکیلاتی سرّی و

1) *Horasan Erenleri.*

اقتصادی در دورهٔ ساسانیان به‌ظهور رسیده بودند، در سرتاسر آناطولی پراکنده شده بودند. تقریباً در هر مرکز تجمعی، خانقاهی (یا زاویه‌یی) از اهل فتوت پیدا می‌شد. گذشته از آناطولی و عراق، اهل فتوت در سوریه و مصر نیز نفوذ زیادی داشتند. چنانکه بنی‌عباس که روز به‌روز ناتوان‌تر می‌شدند و برای حفظ دستگاه خلافت دستاویزی می‌جستند، درصدد بهره‌جستن از این نیروی معنوی برآمدند. تا جایی که الناصر لدین‌الله ۶۲۲ هـ / ۱۲۲۵ م پیشوایی این فرقه را به‌دست آورد و جانشینان او نیز از این طریق دست برنداشتند. مقریزی می‌نویسد که بیبرس از ممالیک مصر ۶۷۶ هـ / ۱۲۷۷ م ایلچیانی راکه در سال ۶۶۲ هـ / ۱۲۶۳ م از جانب بَرَکه فرمانده سپاه مغول آمده بودند، به تشکیلات جوانمردان پذیرفت.

علاقهٔ مردم به‌تصوف، موجب جلب عنایت مالکان بزرگ، وزیران و پادشاهان بدین طریقت شده بود. چنانکه عزالدین کیکاووس اول در زمان الناصر لدین الله خلیفهٔ عباسی، شیخ مجدالدین اسحاق را به‌بغداد فرستاد و به‌وسیلهٔ او از خلیفه لباس فتوت خواست. خلیفه هم همراه منشور سلطنت، لباس و اجازت‌نامهٔ فتوت و عمامه‌یی سیاه برایش ارسال کرد. و در زمان سلطنت علاءالدین کیقباد اول، شهاب‌الدین سهروردی ۶۳۲ هـ / ۳۵-۱۲۳۴ م از جانب خلیفه به‌قونیه اعزام شد و برای پادشاه اسبی و عمامه‌یی ارمغان آورد. علاءالدین با علما و صوفیان قونیه در آق‌سرای از شیخ استقبال کرد و در مراسم تودیع وی شخصاً تا قریهٔ «زنجیرلی» که یکساعت با قونیه فاصله داشت شیخ را بدرقه کرد، همراه شیخ نقدینه‌یی کلان که از خراج ارمنیان و مسیحیان فراهم شده بود، به‌خلیفه فرستاد. همچنین محیی‌الدین بن الجوزی، از جانب خلیفه به عنوان ایلچی به‌دربار علاءالدین آمد و از وی هزار[1] سوار درخواست کرد. علاءالدین برای آنکه تحقیر نشود، پنجهزار سوار روانه کرد. چون سواران از شهر موصل گذشتند، اطلاع یافتند که نیازی به‌وجود آنان نیست، از همانجا بازگشتند و ایلچیانی که ازجانب خلیفه برمی‌گشتند، هدایای فراوانی همراه داشتند. معین الدین پروانه، خانقاهی در توقات برای فخرالدین عراقی بنا کرد.

۱) دو هزار... سلجوقنامهٔ ابن بی‌بی، ضمیمهٔ اخبار سلاجقهٔ روم، ص ۱۰۸ ـ مترجم.

نجم‌الدین دایه، مدتی در قیصریه اقامت گزید و کتاب معروف خود **مرصادالعباد** را در همان شهر نوشت و از آنجا به‌سیواس و سپس به‌عراق رفت. صدرالدین قونیوی در خانقاه خود در قونیه زندگی مجللی داشت.

از مذاهب اهل سنت در مراکز مستقر در آناطولی، دو مذهب حنفی و شافعی اعتباری یکسان داشتند. معتزله هم بی‌اهمیت تلقی نمی‌شد. وجود جویندگان فلسفهٔ یونان و حکمای مسیحی و مسلمان و برپا بودن کلیساها و کنیسه‌ها در کنار مساجد سهل‌انگاری و عدم تعصب نسبت به‌ادیان و مذاهب را در این دوره نشان می‌دهد. افلاطون، با لقب «افلاطون الهی» مورداحترام همهٔ مسلمانان، بخصوص صوفیان بود. صوفی معروف شهاب‌الدین مقتول که فلسفهٔ کهن ایران و یونان را به‌خوبی می‌دانست و در سال ۵۸۷ هـ / ۱۱۹۱ م در حلب کشته شد، افلاطون را به‌منزلهٔ پیامبر می‌دانست.

روابط سلجوقیان با حکومت روم شرقی (بیزانس) نیز از نکات قابل‌ذکر است. این روابط چنان دوستانه بود که حتی قلج ارسلان دوم قهرمان جنگهای صلیبی، ۵۸۴-۵۵۱ هـ / ۱۱۸۸-۱۱۵۶م، پس از شکست از دانشمندیه و اتابکان حلب در سال ۵۵۸ هـ / ۱۱۶۲ م به‌بیزانس پناهنده شد و در آنجا به‌باده‌خواری پرداخت. بدین دلیل بود که نورالدین زنگی، اتابک سوریه قلج ارسلان را ـ که زنی مسیحی هم داشت ـ مسلمان واقعی نمی‌دانست. پسر غیاث‌الدین کیخسرو نیز از برادر خود رکن‌الدین به‌بیزانس گریخت و پسرش علاءالدین کیقباد، یازده سال در آن دیار اقامت کرد. در آن زمان بیزانس تحت سلطهٔ اقوام لاتن بود. مدتی بعد از این حوادث، مانوئل ماوروزوم[1] ـ پدرزن قلج ارسلان ـ به‌آناطولی آمد و ولایتهای مندرس[2] به‌وی اعطا شد. بنا به‌روایتی اجداد سه‌امیر سلجوقی یعنی جلال‌الدین قراطای، قراسنقر و کمال‌الدین قراتاش از رومیانی بوده‌اند که بعداً اسلام آورده‌اند. کیخسرو اول به‌باده‌خواری روزگار می‌گذراند و افکار کفرآمیزی بر سر داشت.

---

1) Manoil Maurozum.
2) Menderes.

به‌همین دلیل قاضی ترمذی فتوی داده بود که کیخسرو نمی‌تواند بر مسلمانان حکومت کند. زن سلطان غیاث‌الدین کیخسرو دوم بیزانسی (رومی) بود. به‌همین سبب فرزند این زن ـ عزالدین کیکاووس دوم ـ دوبار به‌سرزمین بیزانس پناهنده شد و در اولین بازگشت خود همراه سپاهیان رومی به‌آناطولی قدم گذاشت. بیگلربیگی، کندیستابیل[1] هم رومی بود. وجود همین رومیان باعث شد که قرامانیان به‌خصومت با عزالدین کیکاووس برخاستند. فرزندان عزالدین در سرزمین بیزانس به‌آئین مسیحیان گرویده بودند. حتی یکی از آنان مَلِک کنستانتین نام گرفته بود. مسیحیانی که قونیار (یعنی قونیوی) نامیده می‌شدند گروهی بودند که از اسلام برگشته بودند. این روابط نزدیک باعث اشاعهٔ زبان یونانی در اکثر بخشهای آناطولی، بخصوص در ایالات نزدیک قونیه و بیزانس، بین مسلمانان شده بود. حتی در بعضی ایالات بدان زبان تکلّم می‌کردند. اشعار یونانی مولانا و سلطان ولد نشان می‌دهد که علمای بزرگ نیز با زبان یونانی آشنا بوده‌اند.

اگر پا به‌پای مطالب فوق، این نکات نیز مدِّنظر قرار گیرد که مغولان هنوز جملگی دین اسلام را نپذیرفته بودند و از تعصبات اسلامی بدور بودند، معلوم می‌شود که علی‌رغم مخالفت برخی از شریعتمداران در قبال واکنشها و سخنان مولانا که نه‌تنها گفتن و شنیدن آنها، بلکه بازگوئیشان در دوره‌های تعصب‌آمیز بعدی تحمل‌ناپذیر بود، به‌چه دلیل قاطبهٔ مردم به‌مولانا علاقه‌مند بودند و او را مظهر احترام می‌دانستند و یکی از علل و شاید مهمترین علت توجه وزرای بزرگ و اشراف به‌مولانا که درصدر آنان معین‌الدین پروانه، صاحب فخرالدین و نورالدین جاجا و علم‌الدین قیصر قرار داشتند، آشکار می‌شود.

منابع مربوط به مولانا و طریقت مولوی

بجا می‌دانیم در این بخش اطلاعاتی مختصر و مفید دربارهٔ مآخذ عمده‌یی که برای تحقیق در زندگانی مادی و معنوی شاعر و حکیم بزرگ خاور زمین ـ مولانا ـ

1) Kendistabil.

مورداستفاده‌راردادهایم، دراختیارخوانندگان بگذاریم. غرض‌ازمقدّم داشتن‌بخش حاضر این است که پیشاپیش از سردرگمی که ممکن است خوانندهٔ مستغرق در آثار مولانـــا در برخورد با نام مآخذ یا مولفان آنها در خود احساس کند، جلوگیری کنیم.

قبل از هرچیز ضرورتاً این نکته باید گفته شود که تا مآخذ اصلی موجود موردتحقیق قرار نگیرد، هر سخنی که از مولانا گفته شود، همانند باد هوا، و هر نوشته‌یی که دربارهٔ وی تهیه شود به‌قلم‌زدن روی صفحهٔ آب شبیه خواهد بود. متأسفانه اکثر مطالعاتی که تابه‌حال انجام گرفته، از این قبیل است. اما از این حکم چند کتاب را باید مستثنی کنیم: یکی مقدمهٔ جلال الدین همایی بر نخستین مثنوی از سه‌مثنوی سلطان ولد پسر مولانا به‌نام ابتدانامه که با نام ولدنامه به‌کوشش ایشان به‌طبع رسیده است[1]؛ دوم تحقیق استاد بدیع‌الزمان فروزانفر به‌نام **مولانا جلال‌الدین مشهور به‌مولوی**[2]؛ سوم مقالهٔ پروفسور هـ. ریتر در مجلهٔ ترکیات[3] و آخرین مقالهٔ همین پروفسور در دائرةالمعارف اسلام ذیل مادهٔ جلال‌الدین رومی است.[4] باید بیفزائیم که مقدمهٔ جلال همایی تنها حاوی اطلاعاتی دربارهٔ ابتدانامه است. تحقیق استاد فروزانفر ـ چنانکه پروفسور ریتر نیز در مقالهٔ خود در مجلهٔ ترکیات اشاره‌کرده ـ خالی از نقص نیست ولی باتوجه به‌دیگر مطالعاتی که دربارهٔ مولانا انجام پذیرفته، تحلیلی کامل و نقدی اساسی شمرده می‌شود.

مآخذی که برای کسب صحیح‌ترین و واقعی‌ترین اطلاعات ـ یا نزدیک‌ترین آنها به‌واقعیت ـ دربارهٔ زندگانی مادی و معنوی مولانا باید مورد تحقیق قرار گیرد، به‌ترتیب از این قرار است:

---

۱) ولدنامه ـ مثنوی ولدی با تصحیح و مقدمهٔ جلال همایی، تهران، اقبال ۱۳۱۵ هـ‌ش.
۲) مولانا جلال‌الدین مشهور به‌مولوی، بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۱۵ هـ ش.
3) H. Ritter' Mevlana Celaleddin Rumi ve Etrafindakiler, Türkiyat Mecmuasi,c. VII-VIII' 1940-1942' s. 296-281.
4) İslam Ansiklopedisi, İstanbul Maarif Matbaasi, 1944. Cüz. 21, s. 53-59.

معارف

کتاب فارسی و منثوری است از سلطان العلما محمد بهاءالدین ولد پدر مولانا. اگرچه برخی از مؤلفان نوشته‌اند که این اثر از مواعظ سلطان العلما گردآوری شده است، ولی ادّعایشان صحیح نیست. این کتاب از ضبط مجموعهٔ صحبتهای او در اوقات مختلف تدوین شده است. افلاکی از قول شیخ محمود صاحبقران روایت می‌کند که مولانا در یک شب زمستان، سخنان پدر خود باز می‌گفت و حاضران آن معانی را می‌نوشتند و من (شیخ محمود) نوشته‌ها را در تنور خشک می‌کردم[1]. بنا براین روایت، **معارف** از نقل آن گفته‌های بهاءالدین ولد که در حافظهٔ مولانا باقی مانده بود، گردآوری شده است. و شاید بعضی قسمتهای آن هم ازطرف شخص بهاءالدین تقریر شده باشد[2].

نسخه‌یی از این کتاب به‌شمارهٔ ۶۰۲ جزو کتابهای خطی فارسی کتابخانهٔ دانشگاه استانبول است. این نسخه جلد چرمی دارد به‌ابعاد بیرونی ۲۱×۳۳/۵ و ابعاد درونی ۱۲/۵×۲۳ سانتیمتر. ۲۷۰ برگ دارد و در هر صفحه ۲۱ سطر نوشته شده است. کنار صفحات مجدول سرخ است. بین جمله‌ها نقطهٔ سرخی گذاشته‌اند. جلد اول آن به‌خط درویش مصطفی بن محمدبن احمد قونیوی است که در اواسط ربیع‌الاول سال ۹۹۴ هجری کتابت شده، جلد دوم در اوایل جمادی الآخرهٔ همان سال و جلد سوم در اوایل جمادی‌الاول سال ۱۰۰۰ هجری استنساخ شده است. مجلد سوم از یک نسخهٔ دیگر به‌شمارهٔ ۱۰۸۴ در همان کتابخانه موجود است که ذیلاً فراغنامهٔ آن را می‌آوریم:

«یقول الفقیر الضعیف و الحقیر النحیف علایی بن محبی الشیرازی الشریف انی جمعت هذه المعارف بعد ان کانت متفرقة فی اطراف البلاد و عند اشراف العباد وکان المشتهر عند المولویه من هذه المعارف سِفْر الاول الذی یقراء عند مرقد مصنفه و مولفه و المجلد الثانی و الثالث منها لم تکن مشهوره بل مذکوره و

---

۱) مناقب‌العارفین، تصحیح استاد تحسین یازیجی، ج ۱، ص ۲۱۶.

۲) نظر مرحوم فروزانفر را در صفحهٔ «کط» پیشگفتار معارف بخوانید ـ مترجم.

الحمدلله الذی وفقنی بجمع سِفْر الثانی و الثالث من هذا المعارف فی اقل مدّة عند تربته الشریفة فی قونیة المحمیة و المسئول من الله تعالی ان ینفقوا بها اخوان الوفا و خلان الصفا و یذکرونی فی صالح دعواتهم و ایمن ساعاتهم لیکون دعاءهم لی عدة فی‌الدنیا و ذخیرة فی العقبی و وقع الفراغ من کتابة هذه المعارف وقت السحر من لیلة الجمعة عاشر شهر صفر ختم بالخیر و الظفر فی جوار مزار قائلها طاب ثراه و جعل الجنة مثواه بتاریخ سنة خمس و ستین و تسعمائة من الهجرة النبویة علیه الف صلوه و الف الف تحیة نظم:

ستبقی خطی فی‌الدفاتر برهة — و اُنملتی تحت التراب رمیم
بماند سالها این جمع و ترتیب — زما هر ذرّه خاک افتاده جایی
مگر صاحبدلی روزی به‌رحمت — کند در حق درویشان دعایی[1]»

بنابر آنچه به‌وضوح از فراغنامهٔ فوق برمی‌آید، تنها جلد نخستین معارف سلطان العلما به‌صورتی مدون وجود داشته است. به‌عبارتی صحیح‌تر تنها قسمتی از بیانات سلطان العلما در یک جلد گردآوری شده بوده، و محتوای دو مجلد دیگر به‌شکلی پراکنده بوده است. بالاخره یکی از پیروان ایرانی طریقت مولوی موسوم به‌علایی، در دومین ماه سال ۹۵۵ هـ / ۱۵۴۸ م بخشهای دیگر آن را در قونیه جمع‌آوری کرده و کتاب سه‌جلدی کنونی را به‌وجود آورده است[2].

علایی بن محبی شریف، مثنوی خوان آرامگاه مولانا است. سه‌سال قبل از آن تاریخی که وی قسمتهای پراکندهٔ معارف را در دو جلد جمع‌آوری کند، از طرف عمان المولوی نسخه‌یی از مثنوی که در تاریخ ۷۲۳ هـ / ۱۳۲۳ م به‌خط عثمان بن عبدالله غلام آزاد شدهٔ سلطان ولد نوشته شده، به‌شرطی به‌تربت مولانا وقف شده است که تا روزی که علایی درقید حیات است، ازآن استفاده کند. وقف‌نامه چنین است:

---

۱) فراغنامه را عیناً از عکس شماره ۹۴ معارف در کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، نقل کرده‌ایم ـ مترجم.
۲) معارف به‌اهتمام مرحوم فروزانفر در دو جلد به‌طبع رسیده است ـ مترجم.

«وقف و حبس هذا المثنوی المعنوی علی تربة المنورة المطهّرة الشریفة اللطیفة المنسوبة لمولانا و اولانا سرّ الله الاعظم و المکرّم المعظّم صاحب المقامات و الکرامات و منبع الکمالات و الولایات معدن التصدیق و التحقیق و التدقیق الصدیق بن الصدیق بن الصدیق سلطان العارفین و العاشقین مولانا جلال‌الحق و الدین محمد البلخی قدسنا الله بسرّه العزیز و هوتراب عتبة بابه و خادم فقراء جنابه عمّان المولوی و شرط ان یستفید منه فخرالسادات و منبع السادات و معدن الکمالات سید علایی بن سید محبی الشیرازی من حین صدور هذا الوقف الی آخر عمره و بعد وفاته یستفیدون منه الفقراء المولویه فی التربة المطهرة وقفاً صحیحاً شرعیاً مسجّلا بحیث لایباع و لایرهن و لایوهب ضمن بدله... علی‌الذین یبدلون صل‌الله علی محمّد و آله و صحبه اجمعین».

«شهدت... عمان بن محمد الاماسی فی سلخ جمادی‌الاول سنة اثنی و خمسین و تسعمائة و انا احقر الوری محمدبن عبدالرحمن بن القنوی المدرس بمدرسة خداوندگار»[1].

بی‌تردید گردآوری بخشهای پراکندهٔ معارف، در به‌وجود آمدن این‌همه علاقه و احترام و این‌همه توجه خاص دربارهٔ علایی مؤثر بوده است. علایی شرحی بر دیباچهٔ مثنوی و علاوه بر آن فرهنگی الفبایی برای کلمات عربی و فارسی مستعمل در مثنوی تألیف کرده است[2].

در معارف سلطان العلما بعضی از رباعیات مولانا به‌چشم می‌خورد. مثلاً بیت زیر در جلد اول آن آمده است:

ما مذهب چشم شوخ‌مستش داریم دین سر زلف بت پرستش داریم

این بیت، دومین بیت یک رباعی مولاناست که بیت اوّل آن چنین است:

ما خرقه زدیبای الستش داریم دل را مَثَل مُهره به‌دستش داریم[3]

---

۱) کلیشهٔ این وقف‌نامه در پایان ترجمهٔ مثنوی آمده است.
۲) کشف الظنون، چاپ استانبول، ۱۹۴۳، بند ۱۵۸۸.
۳) کلیات شمس، ج ۸، ص ۲۲۱، رباعی ۱۳۱۲.

رباعی دیگری از مولانا هم در جلد دوم آمده است. باز در همان جلد بیت دوم یک رباعی مولانا نقل شده است[1]. از نمونه‌های فوق برمی‌آید که مولانا هنگام نقل بیانات پدر، به‌مناسبت مقام اشعار خود را نیز به‌کتاب افزوده است. احتمالاً اضافات دیگری نیز به‌کتاب راه یافته است. اساساً این خصیصهٔ رایجی در مشرق زمین است که کاتبان به‌هنگام کتابت به‌تناسب موضوع، ابیاتی را از حافظهٔ خود به‌اصل کتاب می‌افزایند. چنانکه در نسخه‌یی از «بُدَلانامهٔ» مشهور به «دلگشا» متعلق به‌نگارنده که از کتابهای منثور یکی از شاعران بکتاشی قرن نهم هجری / پانزدهم میلادی موسوم به «قایغوسز ابدال» و از نمونه‌های زیباترین نثر ترکی است، کاتب با افزودن «لکاتبه» سه‌بیت از اشعار یکی دیگر از شاعران بکتاشی همان قرن به‌نام «باباندیمی» را افزوده است. عجیب‌تر اینکه بدون کوچکترین اشاره‌یی بیتی از «ترکیب‌بند» روحی شاعر معروف قرن یازدهم هجری / هفدهم میلادی و یک غزل پنج‌بیتی از ندیمی مذکور از طرف کاتب برنسخه علاوه شده است. لذا صحیح نیست که تمام اضافات کتاب معارف را به‌مولانا نسبت دهیم.

سلطان العلما این بیانات را کی انشاد کرده است؟

در این باره حکمی قاطع نمی‌توان داد ولی با توجه به‌اینکه در این کتاب از سفر بلخ و شهر قونیه سخنی نرفته است، معلوم می‌شود که معارف از بیاناتی که سلطان العلما در بلخ ایراد کرده، گردآوری شده است و بعضی از بخشهای آن در حافظهٔ مریدان همراه شخص مؤلف به‌آناطولی انتقال یافته است. در تأیید این نظر می‌بینیم که درجای جای کتاب از فخرالدین رازی سخن به‌میان آمده است[2] و اعتراض به‌لقب «سلطان العلما» نیز درکتاب جای گرفته است[3]. عبارت زیر حدس ما را استوارتر می‌کند: «چون عمرمن نزدیک شدبه‌پنجاه و پنج سال و در غُرّهٔ ماه

۱) مؤلف در تمام موارد به‌نسخهٔ خطی کتاب استناد کرده است. به‌فهرست اشعار عربی و فارسی کتاب که مرحوم فروزانفر تهیه کرده‌اند، مراجعه فرمائید (ج ۱، ص ۴۶۱ به‌بعد ج ۲، ص ۳۷۹ به‌بعد) ـ مترجم.

۲) معارف، ج ۱، ص ۸۲ و ص ۲۴۵ (مصحح مرحوم فروزانفر).

۳) همان کتاب، ج ۱، ص ۳۵۴.

رمضان ستمائه و اند شنیدم[1] که غایت حیاتِ من تا ده سال دیگر باشد یا نباشد که «حَصادُ اُمَّتی مابَیْنَ سِتّینَ اِلیٰ سَبْعینَ...»[2]. و عبارتی دیگر نیز گمان ما را به‌حقیقت تاریخی می‌پیوندد: «مَلِکِ غور به دَرِ وَخْش آمد فی شوال سنهٔ ستمائه هیچ‌کس با او سخن نگفتی مگر عمادالدین وزیر او و هیچ‌کس شفاعت نیارستی کردن...»[3]. ازتاریخ ابن الاثیر درمی‌یابیم که شهاب‌الدین محمد غوری در سال ۶۰۰ هجری ماوراءالنهر و سرتاسر خوارزم رابه‌تصرف درآورده است[4] که سلطان‌العلمابااین‌عبارت بدان حادثهٔ تاریخی اشاره می‌کند. باز در کتاب از سپری‌شدن سال ۶۰۰ هجری سخن به‌میان آمده است[5]. معارف تاکنون به‌ترکی ترجمه نشده است. متن اصلی آن در سال ۱۳۳۳ هجری شمسی با مقدمه و فهرستهای لازم در تهران به‌کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر به‌چاپ رسیده است. نکاتی که توجه ما را جلب کرده بود و در چاپ اول کتاب بدانها اشاره کرده بودیم، ازنظر دقیق استاد نیز بدور نمانده است. استاد عقیده دارد که اکثر فصول معارف از مواعظ سلطان العلما و قبل از مسافرت او به‌قونیه گردآوری شده است[6].

مقالات سید برهان الدین محقّق ترمذی[7]

کتابی فارسی و منثور است که بیانات صوفیانهٔ سید برهان‌الدین محقق ترمذی گردآوری شده است. برهان‌الدین از مریدان محمد بهاءالدین ولد، پدر مولانا و

---

۱) مرحوم فروزانفر کلمه را «اندیشیدم» خوانده‌اند.
۲) معارف، ج ۱، ص ۳۵۴.
۳) همان کتاب، همان جلد، ص ۳۵۵.
۴) تاریخ ابن الاثیر، چاپ مصر، ۱۲۹۰، ج ۱۲، ص ۷۷.
۵) معارف، ج ۱، ص ۳۵۵.
۶) معارف، مقدمه، ص ۲۹-۳۸ (صفحات مقدمه با حروف ابجد است).
۷) کتاب مقالات، به‌نام: «معارف، مجموعهٔ مواعظ و کلمات برهان‌الدین محقق ترمذی به‌همراه تفسیر سورهٔ محمد و فتح» با تصحیحات و حواشی مرحوم فروزانفر بـه چـاپ رسـیده است. تاریخ چاپ ندارد. از مشخصاتی که استاد گولپینارلی برای «مقالات» برشمرده است، معلوم می‌شود که نسخهٔ مورد بررسی ایشان کتابی مفصل‌تر است و ظاهراً غیر از «معارف» است - مترجم.

خلیفهٔ اوست که پس از بهاءالدین به‌ارشاد مولانا پرداخت. نسخه‌یی که مورد بررسی قرار دادیم، ۲۶۵ صفحهٔ قطع بزرگ دارد و در سال ۱۳۲۱ هجری از روی نسخهٔ درگاه مولانا که در قونیه مستقر است، استنساخ شده است. کاتب آن طُقْسان بِشْ‌زاده درویش ابراهیم ادهم بن محمد طرابوزانی از اهالی محلهٔ اسکندر پاشا و از چلّه‌نشینان مولویخانهٔ کوله‌قاپوی استانبول است. این نسخه به مرحوم احمد رمزی از بزرگان طریقت مولویخانهٔ اسکدار تعلق داشت. در «**مقالات**» از تصوف و مسائل مختلف صوفیانه سخن رفته است: دربارهٔ فخرالدین رازی، حکما و فلاسفه مطالبی دارد، از اسمٰاعیلیان و عقاید آنان دربارهٔ «مهدی» بحث شده است و از ناصرخسرو نام برده شده و با احترامی عمیق از سنایی ذکری به‌میان آمده است. ابیات، قطعات و غزلیات کامل یا ناقصی از سنایی و شعرای دیگر در آن راه یافته است. بخصوص در این کتاب از «**معارف**» سلطان العلماء بهاءالدین مطالبی نقل شده و یک مجلس از **معارف** برهان‌الدین نیز عیناً درکتاب جای گرفته است.

وقتی دربارهٔ رباعی زیر از مولانا، بحث درمی‌گیرد:

گفتم صنما مگر که جانان منی — اکنون که همی نگه کنم جان منی
مرتد گردم چون تو زمن برگردی — ای جان جهان تو کفر و ایمان منی[1]

برهان‌الدین می‌گوید که می‌بایست چنین گفته می‌شد:

«بی‌جان گردم چون تو زمن برگردی...» ولی چون سخن شاعرانه است، و در شعر توجه به‌انسجام کلام و قافیه ضروری است، هنجار گفتار عوض شده است. ولی بدان که سخن عشق دیگر است و گفتهٔ شاعر دیگر. حدّ شاعران تنها نظم سخن و چیدن قوافی است[2]. چون از «ملامت» سخن می‌گوید، یک رباعی از مولانا نقل می‌کند و رباعی زیر را از خیام به‌یاد می‌آورد:

این کوی ملامت است و میدان هلاک — وین راه مُقامران بازندهٔ پاک

---

۱) کلیات شمس. ج ۸، ص ۳۲۰، رباعی ۱۹۰۴ (با اندکی اختلاف).
۲) نسخهٔ خطی، ورق ۳۹۹؛ دیوان شمس (خطی)، ورق ب ۳۴۳.

مـردی بـاید قـلندر و دامـن چـاک تـا درگـذرد عیـاروار و بی‌بـاک[1]

اگر رباعیات مولانا و اضافات بر اصل آن مد توجه قرارگیرد، معلوم می‌شود که بر «**مقالات**» نیز درحال تدوین و استنساخ مطالبی افزوده شده است. این کتاب به‌ترکی ترجمه نشده و متن آن نیز تاکنون به‌طبع نرسیده است[2].

مقالات شمس تبریزی

این کتاب از سخنان عـارفانهٔ شـمس‌الدیـن تـبریزی و از مبـاحثات او بـا مولانـا و ماجراهای فکری او با صوفیان به‌وجود آمده است. شمس‌الدین انقلابی عظیم در زندگانی مولانا ایجاد کرده است، از این رو این اثر نه‌تنها زندگـانی و اندیشه‌هـای مولانا و شمس را منعکس می‌کند، بلکه اطلاعاتی زنده و ارزنده از زمـان حیـات مؤلف را نیز دراختیار خواننده قرار می‌دهد. این کتاب یا به‌همت گروهی که سلطان ولد ـ پسر مولانا ـ در رأس آنان بود گردآوری شده و یا تنها به‌پایمردی این فـرزند برومند مولانا تدوین یافته است. بعضی از پیروان طریقت مـولوی، ایـن کتـاب را به‌علت احتوای برخی افکار حاد از شمس نمی‌دانند و آن را منسوب بدو می‌دانند و مجعولش می‌خوانند. اما بعضی دیگر معتقدند که کُنهِ اندیشه‌های مولانا و اصول طریقت مولوی در این کتاب نهفته است. کسانی که این کتاب را از شمس نمی‌دانند، جز تعصب خشک، دلیل دیگری ندارند.

کهنترین نسخهٔ **مقالات** به‌شمـارهٔ ۲۱۵۴ درکتـابخانهٔ قـونیه است. اگـرچـه فراغنامه ندارد، ولی از خط و کاغذ و شیوهٔ کتابتِ آن برمی‌آید کـه در قـرن هـفتم هجری نوشته شده است. کنارهٔ صفحات ضخیم و مـتنْ مـجدول هـندسی است. جلدی چرمی به‌شیوهٔ صحافی عهد سلجوقی دارد. مُهر سلیمان (دو مثلث) روی

---

۱) رباعیات حکیم خیام، به‌تصحیح عبدالباقی گولپینارلی، کتـابخانه رمـزی، استـانبول، ۱۳۳۲ هجری شمسی، ص ۷۵، رباعی ۳۳۶.

۲) چنانکه قبلاً نیز گفتیم مواعظ و کلمات برهـان‌الدیـن مـحقق تـرمذی، به‌نـام (معـارف) بـا تصحیحات مرحوم فروزانفر، گویا در ۱۳۳۹ هجری شمسی، چاپ شده است. بازهم بگوئیم که کتاب «مقالات» خیلی مفصل‌تر از کتابی است که مرحوم فروزانفر تصحیح کرده است.

جلد را آراسته است. ابعاد بیرونی ۲۸/۵×۱۳/۵ و درونی ۲۱×۱۵/۵ سانتی‌متر است. هر صفحه ۳۳ سطر دارد. کاغذ و آهار و مهرهٔ آن ضخیم و بدون فیلی‌گرام و منسوب به عصر سلجوقی است. صفحهٔ اول با عبارت زیر آغاز می‌شود:

«پیر محمد را پرسید همه خرقهٔ کامل تبریزی...»[۱] بنابراین سرآغاز، آن دسته از پیروان طریقت مولوی که به **مقالات** اهمیتی شایان قائلند، کتاب را «**خرقه**» نامیده‌اند. کتاب ۷۷ ورق یا ۱۴۴ صفحه دارد. صفحهٔ ۱۱۹ با جملهٔ زیر به‌پایان می‌رسد:

«و آن کی خواص می‌گوید ذوق دیگر والله اعلم». صفحهٔ ۱۲۰ با این عبارت آغاز می‌شود: «بسم‌الله الرحمن الرحیم و به‌نستعین من **مقالات** سلطان المعشوقین مولانا شمس‌الدین تبریزی لاخلی‌الله برکاته، اگر از جسم بگذری...»[۲]. از جمله‌های آغاز و انجام برمی‌آید که **مقالات** دو بخش دارد و سرآغاز بخش دوم نشان می‌دهد که کتاب در زمان حیات مؤلف استنساخ شده است. یکی از خوانندگان کتاب نیز بدین نکته توجه کرده و در ظهریهٔ کتاب با خط نستعلیق جدید، نظر خود را با این جمله بیان کرده است: «درحال حیات شمس نوشته شده است». تکرار مطالب و مستعار بودن نام گویندگان عبارات و با حروف مقطع نوشتن اسامی، احتمالاً برای آنکه شناخته نشوند، مجموعاً نشان می‌دهد که کتاب درحالت مسوّده باقی مانده است. شاید این کتاب که در زمان حیات شمس گرد آمده، بعد از شهادت وی به‌همین حال رها شده است تا خاطرات تلخ آن تکرار نشود و آتش دل مولانا فروزانتر نگردد. چنانکه مولانا خود نیز در **مثنوی** خاطره‌ها را نمی‌کاود ونمی‌خواهد دست رویِ جراحات دل بگذارد. این احتمال بسیار قوی است و معقول می‌نماید.

نسخهٔ دیگری از **مقالات** به‌شمارهٔ ۲۱۵۵ در همان کتابخانه ضبط است. جلد آن لولادار است و ۱۹۳ ورق دارد. اگرچه از حیث کاغذ و خط به‌عصر سلجوقی منسوب است، ولی نسبت به‌نسخهٔ پیشین جدیدتر می‌نماید. ابعاد بیرونی

---

۱) این جمله در صفحهٔ ۹۵ مقالات، تصحیح احمد خوشنویس «عماد» آمده است.
۲) مقالات، پیشین، ص ۱۷.

۱۶×۲۳/۵ و ابعاد درونی آن ۱۱/۵×۱۹/۵ سانتی‌متر است. هر صفحه ۲۲ سطر دارد. این نسخه با عبارت صفحهٔ ۱۲۰ نسخهٔ پیشین یعنی: «من **مقالات**...» آغاز و در ورق ۳۸a با عبارت: «والله اعلم» ختم می‌شود. دو ورق بعد یعنی در ۳۹b با عبارت «پیرمحمد را...» شروع می‌شود و از سطر ۷ ورق ۹۱b حدود دو صفحه خالی رها می‌شود و دنبالهٔ مطلب از ۹۲b دنبال می‌گردد. در حاشیهٔ ۹۴a نوشتهٔ زیر به‌چشم می‌خورد:

«نوشته‌ای که در این پنج ورق جای دارد، اگرچه حاوی مطالبی تا آغاز صفحهٔ ۱۸۶ است، ولی مطالب آن ناقص است» و این صفحات مکرر ورق ۹۶ دوباره با: «پیر محمد را...» آغاز می‌گردد. ۱۴۳b و ۱۴۴a باز خالی است کتاب در ۱۹۳a با عبارات زیر پایان می‌یابد:

«درصورت ظاهرِ نماز وقتی کاهلی می‌کنم مرا چنین می‌گویند» قسمتهای پایین صفحهٔ آخر فرسوده و پاره شده است. پارگی مرمت شده و عبارتِ: «می‌کنم مرا چنین می‌گویند» روی قسمت الحاقی نوشته شده است. گویا کاتب کوشیده است که مطالب مقالات را منظم کند. چون نسخهٔ نخستین هنگام صحافی یا به‌عبارت صحیحتر هنگام تجدید صحافی آشفته شده بوده، مرحوم رشدی اَرمناکی معاون اسبق موزه که طبع شعر هم داشت، صفحات آن را با این نسخه مقابله و بالای صفحات را با مداد شماره‌گذاری کرده است.

نسخه‌های دیگر از **مقالات** نیز در کتابخانه‌های استانبول موجود است که از آنها فقط به‌ذکر نام اکتفا می‌کنیم:

الف. نسخهٔ شمارهٔ ۶۷۹ کتابهای خطی فارسی کتابخانهٔ دانشگاه استانبول به‌ابعاد ۱۵×۲۵ و ابعاد درونی ۱۹/۵×۱۹ سانتی‌متر، ۱۱۶ برگ دارد. در هر صفحه ۲۵ سطر نوشته شده، به‌خط محمد عاقل بخاری است که برای شخصی به‌نام مصطفی بیگ استنساخ کرده است و به خط نستعلیق خواناست. این کاتب در سال ۱۳۱۲ **معارف** سلطان ولد راهم که در شمارهٔ ۶۷۲ همین کتابخانه ضبط است استنساخ کرده است. نسخه‌یی بی‌نهایت مرتب و پاکیزه است و گویا از روی نسخهٔ

ارزنده‌یی استنساخ شده است[1].

ب. نسخهٔ شمارهٔ ۱۸۴ کتابخانهٔ حالت افندیِ سلیمانیه. این نسخه که در تاریخ ۱۲۳۱ هجری نوشته شده، اگر چه ظاهراً از روی نسخهٔ دوم موزهٔ قونیه استنساخ شده، ولی سرتاسر آن مغلوط است و شایستهٔ توصیف نیست.

ج. نسخهٔ شمارهٔ ۲۲۵۰ کتابخانهٔ یحیی افندیِ سلیمانیه. نسخه‌یی کاملاً جدید، مغلوط و غیرقابل استفاده است.

د. نسخهٔ شمارهٔ ۱۸۵۶ کتابخانهٔ ولی‌الدین افندی. به‌ابعاد ۱۷×۲۳/۵ و ابعاد درونی ۱۰/۵×۲۰/۵ سانتی‌متر. آغاز آن با آغاز دومین قسمت نسخهٔ اول قونیه و پایان آن با آغاز نسخهٔ مزبور برابر است. در صفحهٔ اول «المجلد اول» قید شده است. با آنکه نسخهٔ ناتمامی است ولی از حیث کاغذ و شیوهٔ کتابت باید از کتابهای قرن هفتم هجری باشد. اکثر کلمات نقطه ندارند. آیات و احادیث و کلماتی که کاتب مهم تلقی کرده، به‌قلم سرخ کتابت شده است. ۵۸ برگ دارد. سه‌صفحهٔ دیگر نیز درون جلد هست که به **مقالات** مربوط نیست. در a ۲ نوشتهٔ زیر آمده است:

«من الکتب التی وقفها المرحوم مولانا شمس‌الدین الفناری تغمّده الله بغفرانه» وقف‌نامه‌یی در صفحهٔ اول آمده است: «وقف مولانا شمس‌الدین الفناری علیه رحمة‌الباری». واقف کتاب شمس‌الدین محمدبن حمزة بن محمد الفناری درگذشتهٔ ۸۲۳ هـ / ۱۴۲۰ م است که در زمان سلطان ایلدرم با یزید، شیخ‌الاسلام بوده است. این نکته را هم اضافه کنیم که خط این نسخه بسیار شبیه خط سلطان ولد است و شاید هم خط اوست. اگر خط وی نباشد، تمام خصوصیات کتابت قرن هفتم و هشتم هجری / ۱۳-۱۴ میلادی را داراست.

هـ. نسخهٔ شمارهٔ ۲۷۱ دارالمثنویِ شیخ مراد. نسخهٔ ناتمامی است، به‌خط نسخ روی کاغذ بسیار ضخیمِ منسوب به‌عهد سلجوقی کتابت شده است. ازنظر

---

۱) فهرست توصیفی کتابها و رسالات خطی فارسی کتابخانهٔ دانشگاه استانبول را که بالغ بر ۱۶۱۵ کتاب و مجموعه است، مترجم با همکاری آقای دکتر حسام‌الدین آق‌سو تهیه کرده است، ان‌شاءالله اخیراً جزو انتشارات موسسهٔ مطالعات منتشر خواهد شد.

تاریخی به‌قدمتِ نسخهٔ اول موزهٔ قونیه است. در ظهریّهٔ مذهّب کتاب عبارت زیر آمده است:

«المجلد الرابع من کلمات سلطان المعشوقین مولانا شمس‌الدین تبریزی خلّدالله برکته» آیات و احادیث و حروفی نظیر: «م» و «ح» که به‌نامهای خاص اشاره دارند، با قلم سرخ نوشته شده است. حرف «د» منقوط است. در a ۱ مانند نسخهٔ اول قونیه با عبارت زیر آغاز می‌شود:

«بسم‌الله الرحمن الرحیم و به‌نستعین، پیرمحمد را پرسید هم خرقهٔ کامل تبریزی...» و در b ۸۲ با: «والله کی زرست» خاتمه می‌یابد. در b ۸۲ و a ۸۴ به‌خط نستعلیق با سرآغازِ: «من کلام افضل المتحیرین مولانا جلال‌الدین رومی» غزلی از مولانا نوشته شده است. در b ۸۵ زیر عنوان: «بعضی از معارف مولانا ش تبریزی قدس‌الله سره العزیز» این عبارت را می‌خوانیم: «اگر از تو پرسند کی مولانا را چون یافتی...» این قسمت در حاشیهٔ a ۸۶ با عبارت: «کاف کاشف الکروب مانع الذنوب تا» پایان می‌یابد. کتاب ۸۶ برگ دارد، در هر صفحه ۲۳ سطر نوشته شده است. این نسخه به‌نظر پروفسور ریتر نرسیده است[1].

و. نسخهٔ شمارهٔ ۲۷۸۸ کتابخانهٔ فاتح. این نسخه انتساب مقالات را به‌شمس قاطعانه اثبات می‌کند. ابعاد آن ۲۶/۵×۱۷/۵ و ۱۱×۱۳ سانتی‌متر است. شیوهٔ جدول‌بندی و ترنج روی جلد متعلق به‌عصر سلجوقی است. جلدی نفیس چرمی دارد و ۱۲۳ برگ است. ظهریهٔ کتاب نیز به‌شیوهٔ عصر سلجوقی آراسته شده است. درون ترنج ظهریه با قلم مطلا عبارت: «المجلّد من کلمات سلطان المعشوقین مولانا ش تبریزی اعلی‌شأنه» نوشته شده است. در b ۱ چنین آغاز می‌شود: «بسم‌الله الرحمن الرحیم و به نستعین، تاکنون بی‌غصه و رنج بود کارکی می‌کرد...» و در b ۴۷ به عبارت: «درصورت ظاهرِ نماز وقتی کاهلی می‌کنم مرا چنین می‌گویند والله اعلم» پایان می‌یابد. در a ۴۸ درون ظهریهٔ نفیس دیگری با قلم مطلا عبارت: «المجلد من کلمات سلطان المعشوقین مولانا ش تبریزی عظّم‌الله ذکره» نوشته شده است. کتاب

1) Der İslam, XXVI, 1942, pp. 227-229.

در همان صفحه با عبارت زیر آغاز می‌شود:

«بسم‌الله الرحمن الرحیم و به نستعین واشوقاه الی لقاء اخوانی...» و در ۱۲۳b با عبارت: «مرا چنین دوستی داد زهی شما حریره می‌دانید کرد» به‌پایان می‌رسد. در ۱۲۴ a عبارات زیر هست:

«***انتقل الی العبد مستنجدبن ساتی المولوی عفی‌الله عنه شهور سنة تسع و ثمانین و سبعمائه، اما تحریر این کتاب را استاد و استادزادهٔ حقیقی مولانا جلال‌الدین محمد منجم ابن مرحوم سعید مولانا حسام‌الدین حسین المولوی که از خلفاء حضرت سلطان ولد ـ قدس الله سره العزیز ـ بوده قلم دُرربار گوهرشاد مرقوم گردیده است. والسلام***». از این عبارات به‌وضوح برمی‌آید که کتاب از طرف جلال‌الدین محمد منجم فرزند حسام‌الدین حسین از خلفای سلطان ولد برای گوهرشاد نامی نویسانده شده است. این جلال‌الدین محمد واقعاً استاد و استادزادهٔ مستنجد بن ساتی بوده و نسخه در سال ۷۸۹ هـ به‌تملّک او درآمده است. مستنجد و پدر او ساتی و پدر جلال‌الدین محمد منجم و همچنین حسام‌الدین حسین برای کسانی که با آثار مربوط به‌مولانا آشنایی دارند، نباید ناشناخته باشند. به‌احتمال قوی خواجه شرف‌الدین ابوالمعالی امیر ساتی المولوی همان کسی است که دیوان مولانا به‌امر وی نوشته شده است. کتابت این دیوان در غُرّهٔ ربیع‌الاخر سال ۷۷۰ هـ / ۱۳۶۸ م به‌پایان رسیده و در سال ۸۱۲ هـ / ۱۴۰۹ م از طرف پسرش مستنجد به‌آرامگاه مولانا وقف شده است و هم‌اکنون به‌شمارهٔ ۶۶ در کتابخانهٔ موزهٔ قونیه نگهداری می‌شود[1]. حسام‌الدین حسین پدر جلال‌الدین محمد که «مقالات» به‌امر وی نوشته شده است، چنانکه از قید تملک کتاب نیز معلوم می‌گردد، از خلفای سلطان ولد است. از رسالهٔ سپهسالار برمی‌آید که این شخص یکی از خلفای نام‌آور سلطان ولد در ارزنجان بوده است[2].

1) Mehmet Yusuf: Konya Asarı Antika Müzesi Rehberi, İstanbul, Alaeddin Klişe Fabrika ve Matbaası, 1348-1930, s. 37, 51-53.

۲) رسالهٔ سپهسالار، ص ۱۵۴.

در صفحهٔ آغاز و انجام کتاب، امضای مستنجد به‌چشم می‌خورد. تردیدی نیست نسخه‌یی که فرزند یکی از خلفای سرشناس و با اسم و رسم سلطان ولد نویسانده باشد و به‌مستنجد بن ساتی که دیوان مولانا نیز به‌امر وی نوشته شده است، به‌ارث رسیده باشد، باید در زمانی نزدیک به‌روزگار مولانا استنساخ شده باشد. و باز تردید نمی‌توان داشت که نسخه‌یی که اساس کار کاتب قرار گرفته، باید کهنتر از این نسخه باشد. چنانکه سرآغاز بخش اول در حیات بودن شمس را و مقدمهٔ بخش دوم وفات شمس را نشان می‌دهد. بدین ترتیب معلوم می‌گردد که **مقالات** قطعاً از شمس تبریزی است. بدین دلیل که این کتاب در زمان حیات مولانا شناخته شده بوده و استنساخ می‌شده است. باید اضافه کنیم که همین نسخه نیز که به‌خط نسخ زیبای عهد سلجوقی نوشته شده مکررات فراوان دارد؛ مثلاً، مباحثی که در پایان نسخه هست، عیناً مطالبی است که در آغاز نیز به‌چشم می‌خورد. از این نکته معلوم می‌شود که «**مقالات**» به‌صورت مسوّده باقی مانده است.

چند نکته دیگر را هم بیفزاییم: **مقالات**، حاوی اطلاعاتی موجز دربارهٔ زندگانی مولاناست. خلاصهٔ بسیاری از داستانهای **مثنوی** را در این کتاب می‌توان سراغ گرفت. حکایتی را که در آخرین یا ششمین دفتر **مثنوی** ناتمام مانده، به‌طور کامل در **مقالات** می‌توان یافت. این کتاب از منابع اصلی افلاکی در تدوین **مناقب العارفین** است. افلاکی، مناقب مربوط به‌شمس را سطر به‌سطر از این کتاب گرفته است. نکات فوق، انتساب **مقالات** را به‌شمس آشکارا تأیید می‌کند. و به‌قاطعیت نشان می‌دهد که کتاب در حال حیات شمس و مولانا نوشته شده است. متأسفانه **مقالات**، تاکنون به‌چاپ نرسیده[1] و به‌ترکی نیز ترجمه نشده است.

---

۱) مقالات در سال ۱۳۴۹ هـ. ش. با تصحیح و تعلیقات احمد خوشنویس (عماد) در تهران به‌طبع رسیده است. جا داشت که بار دیگر با مقابلهٔ نسخ و افزودن نسخه بدلها و توضیحات لازم به‌شیوه‌یی علمی به‌طبع رسد. خوشبختانه در سال ۱۳۵۶ بخشی از مقالات به‌تصحیح و تعلیق آقای دکتر محمدعلی موحد جزو انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف به‌صورتی بسیار دقیق و علمی و زیبا چاپ شده است (البته کتاب در سال ۱۳۵۸ توزیع شده است) در سال ۱۳۶۹ هـ. ش بقیهٔ مقالات به همّت آقای دکتر موحّد به ضمیمهٔ قسمت اوّل به سرمایهٔ انتشارات خوارزمی انتشار یافته است ـ مترجم.

آثار مولانا

۱. مثنوی[۱] (در شش دفتر)، ۲. مجالس سبعه[۲]، ۳. مکتوبات[۳]، ۴. دیوان کبیر[۴]، ۵. فیه مافیه[۵].

در جای جای کتاب از آثار فوق سخن خواهد رفت.

آثار سلطان ولد

۱. ابتدانامه ۲. رباب‌نامه ۳. انتهانامه ۴. معارف. سه‌اثر نخستین منظوم است. آخرین کتاب از بازنویسی سخنان صوفیانهٔ سلطان ولد گردآوری شده است. چنانکه قبلاً نیز گفتیم، تنها اولین اثر سلطان ولد، در ایران به‌طبع رسیده است وکهنترین و سالمترین مأخذ دربارهٔ زندگی مولانا همین کتاب است[۶].

آثاری که تاکنون به‌توصیف آنها پرداختیم، مآخذ کلی و دست اول دربارهٔ مولانا بود. پس از آثار فوق دو اثر زیر جای می‌گیرد:

۱. رسالهٔ سپهسالار به‌مناقب خداوندگار (رسالهٔ فریدون بن احمد سپهسالار).

---

۱) طبعهای گوناگون مثنوی را درجلد ۴، بند ۴۵۱۰ «فهرست کتابهای چاپی فارسی» مرحوم خانبابا مشار ببینید ـ مترجم.

۲) مجالس سبعه به‌کوشش دکتر فریدون نافذ بیگ، در ۱۳۳۵ هـ ق در استانبول چاپ شده است. تصحیح انتقادی این کتاب را بار دیگر نویسندهٔ این سطور در ۱۳۶۵ هـ‌ش در موسسهٔ انتشارات کیهان به‌چاپ رسانده است.

۳) مکتوبات، به‌کوشش دکتر فریدون نافذبیگ، در ۱۳۵۶ هـ ق. در استانبول چاپ شده است. و بار دیگر به‌اهتمام یوسف جمشیدی‌پور و غلامحسین امین از روی چاپ نافذبیگ در تهران به‌سال ۱۳۳۵ هـ ش. به‌چاپ رسیده است. تصحیح انتقادی این کتاب از طرف مرکز نشر دانشگاهی به‌کوشش راقم این سطور منتشر شده است.

۴) دیوان کبیر بارها در ایران و کشورهای دیگر چاپ شده است: «فهرست کتابهای چاپی فارسی، ج ۳، بند ۳۳۰۲ به‌بعد».

۵) فیه‌مافیه در سال ۱۳۳۱ به‌کوشش استاد فروزانفر به‌طبع رسیده است.

۶) ولدنامه، به‌تصحیح و مقدمهٔ استاد جلال همایی، تهران، کتابفروشی اقبال در سال ۱۳۱۵ هـ ش. چاپ شده است. رباب‌نامه را آقای دکتر علی سلطانی گرد فرامرزی در ۱۳۵۹ با تصحیح انتقادی چاپ کرده‌اند. *انتهانامه* نیز از روی دو نسخه به‌عنوان پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد تصحیح شده است، که ان شاءالله اگر نسخهٔ قونیه فراهم شود، مجدداً تصحیح خواهد شد. معارف هم به‌تصحیح آقای نجیب مایل هروی به‌سرمایهٔ کتابفروشی مولیٰ چاپ شده است.

این اولین کتاب فارسی و منثوری است که دربارهٔ مناقب مولانا تألیف شده است. مؤلف آن مجدالدین فریدون بن احمد است که به‌علت شغل سپاهیگری که در عهد سلجوقیان داشت، به‌سپهسالار معروف شده است. سپهسالار چهل سال در خدمت مولانا بوده است[۱]. وی در سال ۷۱۲ هـ / ۱۳۱۲ م درگذشته و در جوار تربت پدر مولانا به‌خاک سپرده شده است. فرزند سپهسالار، شرح احوال سلطان ولد و فرزندش اولو عارف چلبی (۷۲۰ هـ / ۱۳۲۰ م) و زندگینامهٔ برادر و جانشین وی شمس‌الدین عابد چلبی (۷۳۹ هـ / ۱۳۳۸ م) و حالات و احوال بعضی از خلفای مولویه را بدین رساله افزوده است. چون او در این تکمله شمس‌الدین عابد چلبی را قایم‌مقام مولانا معرفی می‌کند، پس باید پیش از سال ۷۳۹ هـ / ۱۳۳۸ م نوشته شده باشد. سپهسالار از کلیهٔ مآخذی که نام بردیم، بخصوص از ابتدانامهٔ سلطان ولد بهره‌مند شده، از نقل روایات شفاهی نیز کوتاهی نکرده است.

این رساله یکبار به‌همت احمد عوفی قُنُق در سال ۱۹۳۸ به‌نام مناقب حضرت مولانا جلال‌الدین رومی به‌ترکی ترجمه شده و به‌طبع رسیده است[۲] بار دوم به‌کوشش مدحت بهاری حسامی با نام ترجمهٔ رسالهٔ سپهسالار به‌مناقب خداوندگار ترجمه و منتشر شده است[۳].

مناقب‌العارفین

این کتاب فارسی منثور را شمس‌الدین احمد افلاکی که هشتاد سال بعد از وفات مولانا یعنی در سال ۷۶۱ هـ / ۱۳۶۰ م درگذشته، گردآوری کرده است. تألیف کتاب به‌امر اولو عارف چلبی در سال ۷۱۸ هـ / ۱۳۱۸ م آغاز شده و در سال ۷۵۴ هـ

---

۱) رساله سپهسالار، ص ۶.

۲) استانبول، ۱۳۳۱ هـ ق.

۳) استانبول، ۱۳۳۱ هـ ق (این کتاب در سال ۱۳۱۹ ق در گانپور به‌نام: احوال مولانا جلال‌الدین رومی و خلاصهٔ آن در همان سال و همان شهر با نام انموذج المناقب در احوال مولوی رومی و بار دیگر در سال ۱۳۲۵ هـ ش، به‌کوشش سعید نفیسی در تهران به‌نام رسالهٔ فریدون بن احمد سپهسالار چاپ شده است) اخیراً به‌نام زندگینامهٔ مولانا جلال‌الدین مولوی بار دیگر در تهران افست شده است که تاریخ چاپ ندارد ـ مترجم.

/ ۱۳۵۳ م به‌پایان رسیده است. شمس‌الدین احمد به‌علت انتساب به‌اولو عارف «عارفی» خوانده شده و به‌سبب آشنایی با نجوم «افلاکی» تخلص کرده است. او از تمام مآخذ موجود دربارهٔ مولانا، بخصوص از **مقالات** بهره‌مند شده و از نقل روایات شفاهی نیز خودداری نکرده است. بعضی روایات را از قول «کبار اخیار» و بعضی دیگر را از گفتهٔ یکی از پیروان مولانا نقل کرده و دربارهٔ راوی توضیح کافی داده است. این کتاب برخلاف **مناقب سپهسالار** که از رویدادهای کوچک به‌طور خلاصه بحث می‌کند، سرشار از حادثه‌هاست. گذشته از آن چون مؤلف کتاب در مسافرتها همراه اولو عارف بوده، گزارشهای تاریخی منظمی از زندگانی اولو عارف را نیز منعکس کرده است. از دو اثر اخیر (**مناقب سپهسالار** و **مناقب العارفین**) **مناقب العارفین** اهمیت شایانی دارد. و در هر دو کتاب ازروایات شفاهی وآداب طریقتِ درحال تکوین مولوی مطالب فراوان یافت می‌شود. از این رو ضروری است که یک بررسی انتقادی و تاریخی در این دو کتاب به‌عمل آید و اطلاعات موجود در آنها جزء مآخذ قرار گیرد.

سید عبدالباقی دده، پیر طریقت مولویخانهٔ ینی‌قاپوی استانبول، **مناقب‌العارفین** را با پاره‌یی اضافات به‌ترکی برگردانده است[1].

کلمان هوار نیز **مناقب العارفین** رابه‌زبان فرانسوی ترجمه کرده و در سال ۱۹۱۸-۲۲ در پاریس به‌نام *Les Saints Derviches Tourneurs* به‌طبع رسانده است.

مآخذ دیگری که پس از دو کتاب فوق تألیف شده است همه از این دو منبع استفاده کرده‌اند. و تألیفهای بعدی هر چه به‌روزگار ما نزدیکتر می‌شوند، بیش از آنکه از مولانا بحث کنند، دربارهٔ طریقت مولوی سخن می‌گویند لذا از این گونه آثار ذکری به‌میان نخواهیم آورد. دربارهٔ آثار اخیر و خلاصه و ترجمهٔ آنها و کتابخانه‌هایی که نسخ این آثار را در آنها می‌توان یافت، به‌مقالات ارزشمند پروفسور هـ ریتر مراجعه کنید[2].

---

۱) نسخهٔ شماره ۱۲۰۵ کتابخانهٔ سلطان احمد ثالث، توپ قاپوسرای استانبول.

2) Philologika, Der Islam, XXVI, 1942 pp. 158' 221-249. Türkiyat

مناقب العارفین را آقای دکتر تحسین یازیجی در دو جلد به‌ترکی ترجمه کرده و در سال ۵۴-۱۹۵۳ به‌نام *Ariflerin Menkibeleri* انتشار داده است. مقدمه‌هایی که در هر دو جلد دربارهٔ نقد اثر نوشته است، حقیقتاً بسیار ارزشمند است. متن فارسی مناقب‌العارفین نیز به‌کوشش آقای تحسین یازیجی در دو جلد در «انجمن تاریخ ترک» در سال ۶۱-۱۹۵۹ چاپ شده است[1].

---

*Me*cmuası,c VII-VIIP' İst, Maarif Matbaası, 1942, s. 268-281. ve 278.; Mevlana Celaleddin Rûmi ve etrafindakiler".

۱) چاپ دوم مناقب‌العارفین با تجدیدنظر کلی و حواشی و تعلیقات در چاپخانهٔ انجمن تاریخ ترک انجام گرفته است و جلد اول آن در ۱۹۷۶ انتشار یافته است. مقدمهٔ ترکی کتاب از طرف مترجم کتاب حاضر به‌فارسی ترجمه شده است. مقدمه‌یی که مصحح بر ترجمهٔ ترکی کتاب نوشته بودند، از طرف دوست ارجمند آقای دکتر ناجی طقماق ترجمه و برجلد دوم کتاب افزوده شده است و در سال ۱۹۸۰ انتشار یافته است ـ مترجم.

زندگانی مولانا

سلطان العلما محمد بهاءالدین ولد، پدر مولانا لقب سلطان العلما؛ آیا وی از اولاد ابوبکر است؟ مهاجرت از بلخ و زندگانی اودر قونیه.

لقب سلطان العلما

پدر مولانا جلال‌الدین محمد، محمدبن حسین بن احمد خطیبی است که به«سلطان العلما بهاءالدین ولد» شهرت دارد. خود او در معارف به‌نزدیک‌شدن عمر خود به‌پنجاه و پنج سالگی در آغاز رمضان ۶۰۰ هـ اشاره کرده است[1]. اگر بپذیریم که این سخن را در پنجاه و چهار سالگی بر زبان آورده، باید در سال ۵۴۶ هـ / ۱۱۵۱-۱۱۵۲ م تولد یافته باشد. زندگانی بهاءالدین ـ که «مولانای بزرگ» نیز خوانندش ـ حتی در ابتدانامه هم به‌کرامات آمیخته است. در رأس کرامات منسوب

---

۱) معارف، به‌تصحیح فروزانفر، ج ۱، ص ۳۵۴.

بدو این کرامت که لقب «سلطان العلما» را حضرت محمد (ص) بدو بخشیده است، جای دارد. سلطان ولد در «ابتدانامه» روایت را بدین صورت بیان می‌کند:

«خوانده سلطان عالمان او را — مصطفی قطب انبیای خدا
مفتیان بزرگ اندر خواب — دیده یک خیمه‌یی کشیده طناب
مصطفی اندرون خیمه بناز — زده تکیه به‌صدهزار اعزاز
ناگهانی بهاء دین ولد — از در خیمه اندرون آمد
مصطفی چونکه دید جَست از جا — پیش رفت و گرفت دستش را
برد پهلوی خویش بنشاندش — زان ملاقات گشت بیحد خَوش
گفت از آن پس به‌مفتیان این را — که از امروز این شهِ دین را
جمله سلطان عالمان گویید — در رکابش به‌جان و دل پویید
بامدادان به‌اتفاق همه — از سر صدق بی‌نفاق همه
بر درش آمدند تا گویند — سرّ آن خواب را از او جویند
پیش از آنکه کنند عرض او گفت — خوابشان را و سِر نکرد نهفت
دادشان از مقام و حال نشان — همه را کرد او تمام بیان...»[1]

از ابیات فوق برمی‌آید که پایهٔ این کرامت در زمان خود سلطان ولد نهاده شده است، ولی سپهسالار و افلاکی بعداً روایت را مفصل‌تر ساخته و تعداد بینندگان رؤیا را به‌صدها تن رسانده‌اند. بهاءالدین محمد، خود دربارهٔ این کرامت و مشاجراتی که برای خاطر امضای سلطان العلما زیر فتاوی برپا می‌شد، چنین می‌گوید:

«قاضی محو می‌کرد سلطان العلمایی مرا... تو چگونه محو کنی سلطان العلمایی مرا که عزیزی از عزیزان و گزیدگان حق در خواب دید که پیری نورانی از خاصان حق بر بالای بلندیی ایستاده بود و مرا می‌گفت که ای سلطان العلما بیرون آی زود تا از /تو/ همه عالم پرنور شود و از تاریکی غفلت بازرهد؟ خواجه‌یی بود مروَزی، خدمت بزرگان بسیار کرده بود. مرا گفت که من هم دیدم که بندگان خدای - عزوجل - در حق تو گواهی می‌دادند که سلطان العلما برای تو رسول فرموده است و

---

۱) ابتدانامه، ص ۱۸۸.

حکم اوست که ترا چنین گویند در این جهان و در آن جهان، کسی چگونه تواند آن را محو کردن؟ باز گفت که قومی را دیدم به‌آواز بلند می‌گفتند که رحمت بر دوستان سلطان العلما باد، مرا از این سخن معلوم می‌شد که لعنت بر دشمن دارانش باد...»[1]

معلوم می‌شود که بهاءالدین ولد، این لقب را به‌استناد رویایی از پیری نورانی و دو رویا از خواجهٔ مروزی ـ که درباره‌اش اطلاعی به‌دست نداریم ـ به‌کار می‌برده است و به‌اعتماد گفتار و رؤیای این دو شخص، لقب مزبور را زیر فتاوای خود می‌افزوده است.

آیا وی (بهاءالدین) از اولاد ابوبکر است؟

دومین و مهم‌ترین روایتی که دربارهٔ محمد بهاءالدین ولد شایع است، این است که گروهی او را از اولاد ابوبکر می‌دانند. این مطلب را نخستین بار سپهسالار بر سر زبانها انداخته است ولی در مناقب وی شجره‌نامه‌یی قید نشده است. افلاکی شجره‌نامه‌یی هم افزوده است. در دوره‌های کهن، اصالت، بخصوص اصالت دینی یکی از براهین علوّ مقام بود. بدون اصالت، علوّ مقام فاقد کمال مطلوب بود. بنابراین در طول تاریخ افرادی پیدا شده‌اند که خود را به‌خاندان پیامبر بازبسته‌اند و یا در انتساب خاندان خود به‌یکی از بزرگان دین کوشیده‌اند. بنابراین ناگزیر باید شجرهٔ بهاءالدین ولد را بررسی کنیم:

(شجره‌یی که افلاکی قید می‌کند، چنین است:

محمد بهاءالدین ولد ـ حسین خطیبی ـ احمد خطیبی ـ محمد ـ مودود ـ مسیّب ـ متأخر ـ حماد ـ عبدالرحمن ـ ابوبکر[2].)

(در غلاف همان نسخهٔ خطی شجره‌نامهٔ دیگری به‌شرح زیر آمده است:

محمد بهاءالدین ولد ـ حسین خطیبی ـ محمد ـ شیخ علی ـ عطاء بلخی ـ

---

۱) معارف، ج ۱، ص ۱۸۸-۱۸۹.

۲) نسخهٔ خطی شمارهٔ ۵۲۶۵ کتابخانهٔ بایزید استانبول، ورق ۲۵۰. شجرهٔ فوق در مناقب‌العارفین مصحَّحِ استاد تحسین یازیجی نیامده است.

علاء بلخی ـ نصرالله ـ ابوبکر[1].

شجرهٔ دیگری در جواهر المضیئهٔ شیخ محیی‌الدین عبدالقادر (۷۷۵ هـ / ۱۳۷۳ م) به‌صورت زیر آمده است:

محمد (سلطان العلما بهاء ولد) ـ محمد ـ احمد ـ قاسم ـ مسیّب ـ عبدالله ـ عبدالرحمن ـ ابوبکر[2].

در اولین شجره از دو شجرهٔ اخیر نام جدّ بهاءالدین محمد و در شجرهٔ دوم نام پدر وی با سنگ مزار مطابقت ندارد. از این ایراد که بگذریم در شجرهٔ اول از سه‌شجرهٔ فوق بین پدر مولانا و ابوبکر نُه نفر در شجرهٔ دوم شش نفر و در شجرهٔ سوم هفت نفر قرارگرفته‌اند. این غیرممکن است که بین ابوبکر متوفی به‌سال ۱۳ هـ / ۶۳۴ م و محمد بهاءالدین متوفی به‌سال ۶۲۸ هـ / ۱۲۳۱ م این تعداد اندک جای گرفته باشند. اگر با حسن نیتی عظیم، شجرهٔ اول را ـ که شامل تعداد بیشتری است ـ صحیح فرض کنیم و با همان حسن نیت بین دونفر فاصلهٔ پنجاه ساله قائل شویم، باز خلائی صدوچهل و هفت ساله باقی خواهد ماند. شجرهٔ دوم و سوم حتی فرض مزبور را هم برنخواهد تافت. اگر فرضهای فوق را نادیده انگاریم، لقب بهاءالدین را در ابتدانامه چنین می‌خوانیم:

«لقبش بُد بهاء دین ولد — عاشقانش گذشته از عد و حد
مِثْل او کس نبود در فتوی — از فرشته گذشته در تقوی...»[3]

چنانکه می‌بینیم در این کتاب اشاره‌یی بدانکه بهاءالدین از اولاد ابوبکر است، نشده

---

۱) مناقب‌العارفین.

۲) رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا، ص ۵، پاورقی ۳.

۳) ابتدانامه ص ۱۸۷. در بعضی از نسخه‌ها، دو بیت زیر به‌دنبال بیت اول آمده است:

جمله اجداد او شیوخ کبار — همه در علم و در عمل مختار
اصل او را نسب ابوبکری — زان چو صدّیق داشت او صدری

چنانکه جلال‌الدین همایی در پاورقی توضیح داده‌اند، این دو بیت در نسخهٔ شیخ بوستان چلبی (که ظاهراً شیخ بوستان چلبی اول در گذشتهٔ ۱۰۴۰ هـ / ۱۶۳۰ م است) نیامده است. در نسخهٔ شمارهٔ ۱۳۸۰ کتابخانهٔ دانشگاه استانبول که ازنظر کاغذ و شیوهٔ کتابت نسخه یی کهن حتی از کتب عصر مولف می‌تواند به‌حساب آید، نیز این دو بیت نیامده است. ب ۱۱۵). بنابراین دو بیت فوق بعد از اشتهار و اشاعهٔ این انتساب به «ابتدانامه» افزوده شده است.

است.

در معارف سلطان العلما و آثار مولانا و حتی دیگر نوشته‌هایی که از سلطان ولد در دست است، به‌چنین ادعایی برنمی‌خوریم. در کتیبهٔ عربی مزار سلطان العلما و مولانا نیز کوچکترین اشاره‌یی بدین انتساب نمی‌توان یافت. اگر اینان واقعاً از احفاد ابوبکر بودند و این روایت مجعول در زمان خود آنان نیز بر زبانها افتاده بود، آیا بر سنگ مزار این دو بزرگمرد قید نمی‌کردند؟ آیا این بی‌توجهی قابل توجیه بود؟

در کتابخانهٔ بارگاه مولانا، که امروزه موزهٔ قونیه در آن قرار دارد، به‌شمارهٔ کهن ۶۰ و شمارهٔ جدید ۵۱ مثنویی نگهداری می‌شود که (پنج سال بعد از وفات مولانا به‌خط یکی از پیروان سلطان ولد به‌نام محمدبن عبدالله قونیوی از نسخه‌یی که درحضور سلطان ولد و حسام‌الدین چلبی برای مولانا قرائت شده و اصلاحاتی در آن به‌عمل آمده، استنساخ شده است. این نسخه یک سال بعد ازکتابت آن، از طرف صاحب فخرالدین عطا (صاحب عطا فخرالدین علی) از وزرای سلجوقیان به‌کتابخانه وقف شده است.) در وقف‌نامهٔ عربی این مثنوی، مولانا با القاب و اوصاف فراوانی توصیف شده است، امّا دربارهٔ نسب مولانا به‌عبارات زیر اکتفا شده است:

«الشیخ بن الشیخ الحقیقی والامام ابن الامام ابن الامام الحنفی الربانی... جلال الملة والحق والدین محمدبن محمدالحسین البلخی رضی‌الله عنه و عن اسلافه...»[1].

همچنین در مقدمهٔ عربی دیوان کبیر نسخهٔ شمارهٔ ۶۷ کتابخانهٔ موزه، ستایش مبالغه‌آمیزی از مولانا جای دارد ولی دربارهٔ این انتساب به‌اشاره‌یی صریح یا کنایه‌آمیزی هم برنمی‌خوریم. اگر چنین وابستگی از حقیقتی سرچشمه می‌گرفت، آیا ممکن بود که آن را باز نگویند؟[2]

---

۱) شرح مثنوی (به‌ترکی)، عبدالباقی گولپینارلی، ج ۱، مقدمه، ص ۳.

۲) بدیع‌الزمان فروزانفر، عبارت: «صدیق بن صدیق» را که در دیباچهٔ مثنوی دربارهٔ حسام‌الدین چلبی به کار رفته، دلیل بر این می‌داند که مولانا بدین وجه می‌خواهد نسب خود را به‌ابوبکر برساند و می‌نویسد که: «نسبت حسام‌الدین به‌ابوبکر بالاصاله نیست، بلکه ازجهت انحلال وجود اوست در شخصیت و وجود مولوی که مربی و مرشد او و زادهٔ ابوبکر صدیق است...»

از مطالب فوق آشکارا معلوم می‌شود روایاتی که نسب سلطان العلما و مولانا را به‌سلالهٔ ابوبکر می‌پیوندد، از شجره‌های مجعولی است که بعد از زمان سلطان ولد نوشته شده است. چنانکه سیادت عبدالقادر گیلانی نیز مدتهای مدیدی بعد از

ص ۶، زندگانی مولانا جلال‌الدین. به‌هر صورت استاد فروزانفر راه خطا رفته‌اند. چراکه مولانا از حسام‌الدین نه با عبارت: «صدیق بن صدیق»، بلکه با عبارت: «صدیق بن صدیق بن صدیق» یاد می‌کند. اگر «صدیق» دوبار تکرار می‌شد، ضرورتاً جملهٔ دعایی: «رضی عنه و عنهم به صورت تثنیه یعنی «رضی‌الله عنه و عنهما» به‌کار می‌رفت. عین عبارات چنین است:

«ابوالفضایل حسام الحق و الدین حسام بن محمدبن الحسن المعروف به‌ابن اخی ترک بایزید الوقت جنید الزمان صدیق بن صدیق بن صدیق رضی الله عنه و عنهم الارموی الاصل المنتسب الی الشیخ المکرم بما قال امسیت کُردیّاً و اَصْبَحت عربیّاً...». آشکار است که از کلمات «صدیق» در آن عبارات نه ابوبکر منظور است، نه مولانا و نه اجداد مولانا، بلکه غرض از «صدیق» شخص حسام‌الدین و اجداد اوست، چنانکه مقصود از «شیخ مکرم» نیز ابوبکر نیست، بلکه مراد شیخ تاج‌العارفین ابوالوفای کردی در گذشتهٔ ۵۰۱ هـ / ۱۱۰۷ م است که سخن زیر از اوست:

«امسیت کُردیّاً و اصبحت عربیاً». این شخص مؤسس طریقت وفائیه است که بابایی‌های منتسب به‌طریقت او در قرن سیزدهم میلادی در آناطولی آشوبی به پا کردند و چندین کتاب در مناقب او نوشته شده است. یکی از آنها را یکی از دراویش سید ولایت ۹۹۹ هـ / ۱۵۲۲ م که داماد عاشق پاشازاده نیز بوده، از عربی به‌ترکی ترجمه کرده است. نسخه‌یی از این کتاب که در ۹۵۵ هـ نوشته شده است، در کتابخانه دانشگاه استانبول به‌شمارهٔ ۱۵۶۰ موجود است:

A. Gölpınarlı: Yunus Emre, Hayatı, İkbal Kitabevi, İst. 1936, s. 56-60.

درمورد گویندهٔ عبارت فوق احتمال دیگری هم هست که مرحوم محمدبن عبدالوهاب قزوینی در حاشیهٔ کتاب شدّالازار فی حطّ الاوزارعن زوّارالمزار تألیف معین‌الدین ابوالقاسم جُنید شیرازی در سال ۷۹۱ هـ / ۱۳۸۸-۱۳۹۰م، بدان اشاره کرده و می‌گوید که قائل این عبارت باید شیخ حسین بن علی‌بن یزدانیار ارموی در گذشتهٔ ۳۴۳ هـ / ۹۴۴-۹۴۳ م، باشد: (شدالازار، به‌تصحیح و تحشیهٔ میرزا محمدخان قزوینی و عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۸ هجری شمسی، چاپخانهٔ مجلس، صص ۵۱۲-۵۱۴ این حدس درست‌تر می‌نماید، چنانکه سپهسالار نیز نسب حسام‌الدین را به‌عارفی متصل می‌داند که گفت: «امسیت کردیا و اصبحت عربیا» اما او نیز چون خود مولانا نام شیخ را بر زبان نمی‌آورد (رساله، ص ۱۴۲) افلاکی نیز در آغاز فصل ششم، عین عبارات دیباچهٔ مثنوی را نقل کرده و نسب حسام‌الدین را بیان داشته است (مناقب العارفین، ج ۲، ص ۷۳۷). باز باید افزود که منظور از کلمهٔ (صدیق) در عبارات فوق ابوبکر نیست، بلکه مقصود عارفی است که صاحب صدق باشد. به‌عقیدهٔ صوفیان، صدّیق کسی است که چیزی را از آنچه بر زبان می‌آورد، فرو نمی‌گذارد، مگر آنکه با قلب و عمل خود آن را تحقق بخشد (التعریفات، سید شریف جرجانی، مطبعهٔ عامره، چاپ سنگی، ۱۲۶۹، ص ۵۴). ابن عربی نیز به‌تفصیل از این مقام بحث کرده است (فتوحات، طبع مصر، دارالعربیة الکبری، ۱۳۲۹، ج ۲، ص ۹۲-۹۱).

زمان وی جعل شده و با شجره‌نامه‌های ساختگی به‌اثبات رسیده است[1].

(فردوس خاتون، مادر احمد خطیبی، دختر شمس‌الائمه ابوبکر سرخسی است. شمس الائمه از علمای حنفی بود که تألیفات زیادی داشت. درازدواج سلطان العلما با دختر فردوس خاتون، چنانکه تحسین یازیجی در مقدمهٔ انتقادی خود بر ترجمهٔ مناقب‌العارفین هم اشاره کرده‌اند[2] جای بسی تردید است. چرا که شمس‌الائمه در سال ۴۸۳ هـ / ۱۰۹۰ م یا در سال ۵۰۰ هـ / ۱۱۰۶ م وفات کرده است. اگر سال وفات او را ۱۱۰۶ م هم فرض کنیم، باز این تاریخ با سال وفات سلطان العلما یکصد و بیست وپنج سال فاصله دارد، چنانکه تحسین یازیجی می‌گوید این روایت وقتی می‌تواند صحیح تلقی شود که شمس‌الائمه چند سال قبل از مرگش صاحب دختری شده و یا تولد دختر بعد از وفات پدر اتفاق افتاده باشد و این دختر هم در اواخر عمر خویش دختری به‌دنیا آورده باشد و سلطان العلما هم این دختر را در سنین بالا به‌عقد ازدواج خود درآورده باشد. افلاکی این روایت را از قول سیدبرهان‌الدین و سلطان ولد نقل می‌کند. ضمناً باید گفت که شمس الائمه به‌شجرهٔ انساب طریقت مولویه هم وارد شده است. از این رو شاید سلطان العلما با یکی از نبیرگان ابوبکر سرخسی و به‌عبارت دقیق‌تر نه با نوهٔ دختری او، بلکه با دختر نوهٔ وی ازدواج کرده باشد. و افلاکی با نوشتن عبارت: «مادر مادرش دختر شمس‌الائمهٔ سرخسی است» خطا کرده باشد. ما این نظر را صحیح‌تر می‌دانیم. (بدیع‌الزمان فروزانفر دختر شمس الائمه را مادر احمد خطیبی پدر سلطان العلما دانسته است: **رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد**، ص ۶. ما نیز از استاد پیروی کردیم و در هر دو چاپ کتاب **مولانا جلال‌الدین** اشتباه مزبور را تکرار کردیم. خطاهای فوق در صفحات ۹۵ و ۲۰۲ **مولویه بعد از مولانا** نیز باید تصحیح شود).

---

۱) رک: عمدة الطالب فی انساب آل ابی‌طالب، جمال‌الدین بن مهنّا، نجف، مطبعهٔ حیدریه، ۱۳۳۷ هـ / ۱۹۱۸ م، ص ۱۱۷-۱۱۸.

2) Tahsin Yazıcı: Ariflerin Menkibeleri, M. E. B. Basımevi, Önsöz, s. LXXV-LXXVI ve notları.

خالصه خاتون مادر شمس‌الائمه از فرزندان امام محمد تقی الجواد، نهمین پیشوای شیعیان ۲۲۰ هـ / ۸۳۰ م بوده است. به‌نوشتهٔ افلاکی، سلطان العلما پیوسته بدین نسب افتخار می‌کرده است[۱].

شاید روایتی که در انتساب سلطان العلما به‌ابوبکر به‌افواه افتاده و شهرت یافته است ناشی از آن باشد که نام جدِّ مادری وی «ابوبکر» بوده است و نام شمس‌الائمه ابوبکر محمد، با نام ابوبکر نخستین خلیفهٔ راشدین تخلیط شده باشد. می‌دانیم که سلطان محمد خدابنده الجایتو پادشاه ایلخانی (۷۰۴-۷۱۶ هـ / ۱۳۰۴ م) بعد از پذیرفتن مذهب شیعه درصدد بود که جسد ابوبکر و عمر را از جوار تربت پیامبر دور کند. چون سلطان ولد خبر یافت، از سر غیرت سلطان را از این کار بازداشت. شاید این کار وی یکی از ادلهٔ انتساب فوق باشد[۲].

افلاکی، مادر سلطان العلما را از خاندان خوارزمشاه معرفی می‌کند. ولی گفتهٔ او با مآخذ تاریخی مطابقت ندارد[۳]. گمان می‌کنیم که این شجره نیز برای کسب احترام جعل شده است. لقب «سلطان العلما» به‌دنبال نام بهاءالدین محمد و همچنین کلمهٔ «سلطان» که پیش از نام فرزند مولانا جای گرفته است، در این امر نباید بی‌تأثیر باشد. بدیهی است که بین صوفیان افراد زیادی به‌نام «شاه» و «سلطان» خوانده شده‌اند و آنان از این القاب تنها سلطنت معنوی را اراده کرده‌اند.

سپهسالار، سلسلهٔ طریقت بهاءالدین ولد را به‌واسطهٔ جدّش احمد خطیبی به‌احمد غزّالی و از او به‌ابوبکر نسّاج و از وی به‌محمد نسّاج و از او به‌ابوبکر شبلی و بالاخره به‌جُنید می‌پیوندد. سلسلهٔ انساب پیش از جنید معلوم است[۴]. افلاکی به‌سلسلهٔ مزبور بعد از نام احمد خطیبی، اسم شمس الائمه را می‌افزاید و بدین واسطه سلسلهٔ طریقت وی را به‌احمد غزالی می‌رساند[۵]. احمد غزّالی در سال ۵۱۷

۱) مناقب العارفین، ج ۱، ص ۷۵.
۲) همان کتاب، ج ۲، ص ۸۵۸ به بعد.
۳) زندگانی مولانا جلال‌الدین، فروزانفر، ص ۷-۶.
۴) رسالهٔ سپهسالار، ص ۹.
۵) مناقب العارفین، ج ۲، ص ۹۹۸.

هـ / ۱۱۲۳ وفات کرده و شمس‌الائمهٔ سرخسی در ۴۳۸ هـ / ۱۰۹۰ م یا ۵۰۱ هـ / ۱۱۰۶ م درگذشته است. ازنظر زمانی سلطان العلما نمی‌تواند به‌احمد غزّالی منتسب باشد. زیرا که وی در سال ۶۲۸ هـ /۱۲۳۰ م[1] وفات کرده است. احمد غزّالی هم به‌شمس الائمهٔ سرخسی ـ که به‌صوفی بودنش در هیچ مأخذی اشاره نشده ـ نمی‌تواند بپیوندد. از این رو گفتهٔ کسانی که سلطان العلما را از خلفای نجم‌الدین کبری ـ مقتول در فتنهٔ مغول به‌سال ۶۱۸ هـ / ۱۲۲۱ م ـ می‌دانند، به‌حقیقت نزدیک‌تر است[2].

سپهسالار می‌نویسد: «محمد بهاءالدین در محروسهٔ بلخ متمکّن و از اقصای خراسان فتاوی مشکل به‌حضرت او آوردندی و او را از بیت‌المال مرسومی معین بود که به‌امر شریعت معیشت از آنجا فرمودی و هرگز از وقف چیزی تصرف نکردی و در لباس و زیّ دانشمندان بودی. هر روز اول صبح تا بین‌الصلاتین خلایق را درس فرمودی و فواید رسانیدی و بعد از نماز دیگر اصحاب و ملازمان را معارف و حقایق گفتی. روز دوشنبه و جمعه عامهٔ خلایق را موعظه فرمودی...»[3].

از معارف برمی‌آید که بهاءالدین ولد همان قدر که در تصوف به‌مقام شامخی رسیده بود، در علوم دیگر نیز تاحدی که بتوان او را «سلطان العلما» خواند، دست داشت. سنگ مزار او نیز این نکته را تائید می‌کند.

مهاجرت از بلخ و زندگانی او در قونیه

سپهسالار و افلاکی، فخرالدین رازی (۶۰۶ هـ / ۱۲۱۰ م) را در مهاجرت سلطان العلما از بلخ مؤثر دانسته‌اند. با توجه به‌اینکه فخرالدین رازی مدتها پیش از مهاجرت بهاءالدین درگذشته است، برخلاف نوشتهٔ دو مؤلف مذکور، فخرالدین سبب اصلی مهاجرت بهاءالدین نباید باشد. سلطان العلما، شدیداً با فلسفه مخالف

---

۱) تاریخ میلادی در متن به‌خطا ۱۲۱۳ م چاپ شده است. ـ مترجم.
۲) نفحات الانس، ص ۴۵۷.
۳) رسالهٔ سپهسالار، ص ۱۰.

بود. چنانکه هم سید برهان‌الدین و هم فرزندش مولانا و هم شمس‌الدین فلسفه را نکوهش می‌کردند. سلطان العلما می‌گفت: «از رفتار محمد ـ علیه‌الصلوة والسلام ـ بهتر رفتاری ندیدم و از راه او درست‌تر راهی نیافتم. روزی که تو نبودی، حواس هم نبود، نجوم هم نبود، فلسفه و حکمت نیز وجود نداشت»[1]. بنابراین با فخرالدین رازی که فلسفهٔ یونان را نیک می‌دانست و همچنین با دوستدار وی، خوارزمشاه، مخالفت می‌کرد. در معارف چنین می‌خوانیم: «فخرالدین رازی و زَینِ کیشی و خوارزمشاه را و چندین مبتدع دیگر بودند، گفتم: شما صدهزار دلهای با راحت را و شکوفه‌ها و دولتها را رها کرده‌اید و در این دو سه تاریکی گریخته‌اید و چندین معجزات و براهین را مانده‌اید و به‌نزد دوسه خیال رفته‌اید. این چندین روشنایی آن مدد نکرد که این دو سه تاریکی عالم را بر شما تاریک دارد و این غلبه از بهر آن است که نفس غالب است و شما را بیکار می‌دارد و سعی می‌کند به‌بدی...»[2].

سلطان محمد تکش خوارزمشاه، تحت تأثیر فخرالدین رازی بود. نوشتهٔ زیر در معارف، نشان می‌دهد که این حکیم تا چه حد در اندیشهٔ پادشاه نفوذ کرده بوده است:

«زَینِ زرویه گفت که جمع فخر رازی در مسجد جامع هری نمی‌گنجد، همه در شب شمعها گرفته می‌آیند تا جایگاه گیرند و اوشیخ اسلام هری است و خوارزمشاه یکی از مقربان خود را فرموده است تا هرکجا باشد و هرکدام ولایتی که بباشد آن کس با کمر زر و کلاه مغرّق بر پایهای منبر وی می‌نشیند...»[3].

می‌دانیم که سلطان محمد تکش با خلفای بغداد کدورتی داشت. علت کدورت آن بود که خلیفه عَلَم و دیگر هدایای جلال‌الدین نو مسلمان پادشاه قرمطی را پیشاپیش هدایای سلطان محمد جای داده بود. خوارزمشاه به‌قصد فتح بغداد از

---

۱) معارف، نسخهٔ خطی، ج ۳، ۲۰۳.عین عبارات فوق را در چاپ مرحوم فروزانفر نیافتیم. ـ مترجم.
۲) معارف، تصحیح فروزانفر، ج ۱، ص ۸۲؛ افلاکی قسمتهای اول عبارات را عیناً نقل کرده است: مناقب العارفین، ج ۱، ص ۱۱ به‌بعد.
۳) معارف، ج ۱، ص ۲۴۵.

فقها فتوایی گرفته بود مشعر بر آنکه خلافت واقعی از آنِ آل عباس نیست، بلکه این مقام را علویان باید داشته باشند. بدین منظور علاءالملک را از ترمذ فراخواند و او را خلیفه اعلام کرد و برای تنفیذ خلافت وی، آهنگ جنگ با بنی‌عباس کرد[۱].

اگرچه تمام حوادث فوق، اختلاف سلطان العلما را با فخر رازی و سلطان محمد تکش نشان می‌دهد، ولی چنانکه قبلاً نیز در بخش مآخذ یادآور شده‌ایم، سلطان العلما اکثر قسمتهای معارف را پیش از مهاجرت خود نوشته است. خود در این کتاب از نزدیک‌شدن سالهای عمر به‌پنجاه و پنج سخن می‌گوید و استیلای سلطان محمد غوری بر وَخْش را در شوال سال ۶۰۰ هجری بیان می‌دارد. چنانکه مولانا نیز در فیه مافیه به‌مناسبتی به‌محاصرهٔ سمرقند ازطرف خوارزمشاه اشاره می‌کند: «در سمرقند بودیم و خوارزمشاه سمرقند را در حصار گرفته بود...»[۲]. محاصرهٔ سمرقند در سال ۶۰۴ هـ / ۱۲۰۷ م روی داده است.

به‌درستی معلوم نیست که سلطان العلما درچه سالی از بلخ کوچ کرده است. سپهسالار می‌نویسد: او از بلخ خارج شد. شهر به‌شهر و دیار به‌دیار رفت تا به‌بغداد رسید. چندصباحی در آن شهر اقامت کرد و راه حج درپیش گرفت و بعد به‌ارزنجان آمد و زمستان را در آق شهر ارزنجان گذراند. چون خواست از آن شهر سفر کند، علاءالدین کیقباد قاصدی فرستاد و او را به‌قونیه دعوت کرد و سلطان العلما به‌قونیه آمد[۳]. به‌نوشتهٔ افلاکی سلطان العلما در مدرسهٔ مستنصریهٔ بغداد نزول کرد و چند روز بعد به‌حج رفت و در بازگشت چهارسال در ملطیّه مقیم شد و سپس هفت سال در لارنده رحل اقامت افکند. در همین شهر مدرسه‌یی به‌نام وی بنا شد از این شهر به‌قونیه آمد[۴]. به‌نظر ما تمام مطالب فوق را محتاطانه باید پذیرفت و غلطهای فاحش تاریخی را نباید ازنظر دور داشت. چنانکه مدرسهٔ مستنصریه را المستنصر بالله

---

۱) تاریخ جهانگشا، جوینی، به‌سعی و اهتمام و تصحیح محمدبن عبدالوهاب قزوینی، ج ۲، ص ۹۷ و ج ۳، ص ۲۴۴ـ۲۴۵.
۲) فیه مافیه، ص ۱۷۳.
۳) رسالهٔ سپهسالار، ص ۱۳ـ۱۴.
۴) مناقب‌العارفین، ج ۱، فصل اول.

(۶۴۰ هـ / ۱۲۴۲ م) در سال ۶۳۱ هـ / ۱۲۳۳ م بنا کرده است و در این تاریخ سه‌سال از وفات سلطان العلما در قونیه گذشته بود[1].

سلطان ولد مهاجرت جدّ خویش را به‌صحیح‌ترین وجه آن به‌صورت زیر به‌نظم کشیده است:

«چون که از بلخیان بهاء ولد — گشت دلخسته آن شه سرمد
ناگهش از خدا رسید خطاب — کای یگانه شهنشه اقطاب
چون ترا این گروه آزردند — دل پاک ترا زجا بردند
به‌درآ از میان این اعدا — تا فرستیمشان عذاب و بلا
چون که از حق چنین خطاب شنید — رشتهٔ خشم را دراز تنید
کرد از بلخ عزم سوی حجاز — زانکه شد کارگر در او آن راز
بود در رفتن و رسید خبر — که از آن راز شد پدید اثر
کرد تاتار قصد آن اقوام — منهزم گشت لشکر اسلام
بلخ را بستد و بزاری زار — کُشت از آن قوم بیحد و بسیار...
آمد از کعبه در ولایت روم — تا شوند اهل روم ازو مرحوم
از همه ملک روم قونیه را — برگزید و مقیم شد آنجا...»[2]

در ابتدانامهٔ سلطان ولد از آن سیاحت پرطول و تفصیل و اقامتهای ممتد در شهرها خبری نیست. او می‌نویسد که هنوز سلطان العلما در راه سفر بود که مغولان بلخ را گشودند. افلاکی متذکر می‌شود که قبل از عزیمت سلطان العلما از بغداد، مغولان بلخ را متصرف شدند. این روایت او اگرچه با روایات دیگرش مطابق نیست، ولی به‌حقیقت نزدیکتر است[3]. حمدالله مستوفی، مهاجرت بهاءالدین ولد را از بلخ حدود سال ۶۱۸ هـ / ۱۲۲۱ م قید کرده است[4]. از فحوای سخن او معلوم می‌شود که بین سلطان العلما و مردم بلخ به‌علت دوگانگی اندیشه، نقاری بوده

---

۱) رک. به‌حواشی Ariflerin Menkibeleri، تحسین یازیجی. ج ۱ ص ۱۸.
۲) ابتدانامه، ص ۹۰-۹۱.
۳) مناقب العارفین، ج ۱، ص ۲۰.
۴) تاریخ گزیده، چاپ اوقاف گیب، لیدن، ۱۹۱۰، ص ۷۹۱.

است. چنانکه خود در معارف بدان اشاره کرده است. لقب «سلطان العلما» که موجب اعتراض مردم شده بود، شاید یکی از علتهای این تفرقه باشد. بی‌علاقه بودن خوارزمشاه به‌پیروان نجم‌الدین کبری و شهادت مجدالدین بغدادی (۶۱۶ هـ / ۱۲۱۹ م) نیازی به‌بازگفتن ندارد. اگر به‌علتهای فوق نزدیک‌شدن سپاه مغول را به‌خوارزم بیفزائیم، سبب مهاجرت سلطان العلما به‌خوبی روشن می‌شود.

در ابتدانامه به دعوت علاءالدین کیقباد از سلطان العلما نیز اشاره‌یی نشده است. سلطان ولد می‌نویسد:

«بشنیدند جمله مردم شهر — که رسید از سفر یگانهٔ دهر
همچو گوهر عزیز و نایاب است — آفتاب از عطاش پُرتاب است
بعد از این هم علاء دین سلطان — زاعتقاد تمام با میران
آمدند و زیارتش کردند — قند پند ورا زجان خوردند»[1]

حتی اشاره می‌کند که سلطان می‌خواست کارِ مُلک را به‌سلطان العلما واگذارد:

«گرشود نیک، بعد از این سلطان — او شود، من شوم رهیش ازجان»[2]

در همین کتاب می‌خوانیم که سلطان العلما در قونیه نیز وعظ می‌گفت. و مهم‌ترین نکته‌یی که از این کتاب به‌دست می‌آید این است که سلطان العلما دو سال در قونیه زیسته است[3]. بنابراین بهاءالدین در سال ۶۲۶ یا ۶۲۷ هـ / ۱۲۲۸ یا ۱۲۲۹ م به‌قونیه وارد شده است. این تاریخ با آغاز مهاجرت وی هشت سال فاصله دارد. اگر یکسال و نیم از این مدت در راه سفر سپری شده باشد، قاطعانه نمی‌توان معلوم کرد که سلطان العلما، شش سال و نیم یا هفت سال بقیه را در کجا بوده است. شاید چنانکه سپهسالار و افلاکی نوشته‌اند، او در هر شهری مدتی اقامت گزیده است. و اگر بپذیریم که در لارنده مدرسه‌یی به‌نام وی بنا شده است و بخصوص اگر نوشتهٔ افلاکی را قبول کنیم که مولانا در همین شهر با گوهر خاتون، دختر خواجه لالای

---

۱) ابتدانامه، ص ۱۹۱.
۲) همان کتاب، ص ۱۹۲.
۳) همان کتاب، همان صفحه.

سمرقندی ازدواج کرده و قبر مادر مولانا یا به‌تعبیر مولویان مادرِ سلطان یا مادرْ سلطان (به‌فک اضافه) در این شهر قرار دارد، باید بپذیریم که سلطان العلما مدتی طولانی در لارنده اقامت داشته است.

سلطان العلما در مدتی کوتاه در قونیه شهرت شایانی کسب کرد، چنانکه امیر بدرالدین گوهرتاش، لَلهٔ سلطان علاءالدین کیقباد به‌سلک مریدان او پیوست و مدرسه‌یی به‌نام وی بنا کرد.

به‌گفتهٔ سلطان ولد، سلطان العلما قریب دو سال در قونیه زیست و بالاخره روز جمعه ۱۸ ربیع‌الاخر سال ۶۲۸ هـ / دوازدهم ژانویهٔ ۱۲۳۱ م روی در نقاب خاک کشید:

«در جنازه‌ش چو روز رستاخیز — مردوزن گشته اشک خونین ریز
نار در شهر قونیه افتاد — از غمش سوخت بنده و آزاد
علما سر برهنه و میران — جمله پیش جنازه با سلطان
هیچ در قونیه نماند کسی — از زن و مرد و از شریف و خسی
که نشد حاضر اندر آن ماتم — چون کنم شرح آن کز آن ماتم!
شه زغم هفت روز بر ننشست — دل چون شیشه‌اش زدرد شکست
هفته‌یی خوان نهاد در جامع — تا بخوردند قانع و طامع...»[۱]

چون سلطان العلما در سال ۵۴۶هـ / ۵۲-۱۱۵۱ م تولد یافته، بنابراین درحال مرگ هفتاد و نُه یا هشتاد ساله بوده است.

۱) ابتدانامه، ص ۱۹۲-۱۹۳.

فصل سوم

دورهٔ آمادگی و طغیان در حیات مولانا

ولادت و هجرت؛ سید برهان‌الدین؛ تحصیل و سلوک مولانا؛ شمس‌الدین تبریزی و مولانا؛ شمس پیرو کدام طریقت بود؟ شمس در قونیه؛ زندگی شمس در قونیه و عزیمت او به‌شام؛ دومین نزول شمس به‌قونیه؛ شهادت شمس؛ بعد از شهادت شمس؛ شمس و مولانا در ترازوی علم؛ ملحقات افسانهٔ شمس؛ آثار شمس؛ خاندان شمس؛ پیروان شمس.

ولادت و هجرت

بنا به‌روایات مشهور مولانا جلال‌الدین محمد در ششم ربیع‌الاول سال ۶۰۴ هـ / سی‌ام سپتامبر ۱۲۰۷ م تولد یافته است. درقبالِ روایات مذکور در فیه مافیه به‌گفتهٔ زیر از مولانا برمی‌خوریم:

«در سمرقند بودیم و خوارزمشاه سمرقند را درحصار گرفته بود و لشکر کشیده جنگ می‌کرد در آن محلّه دختری بود عظیم صاحب جمال چنانکه در آن

شهر او را نظیر نبود هر لحظه می‌شنیدم که می‌گفت: خداوندا کی روا داری که مرا به‌دست ظالمان دهی و می‌دانم که هرگز روانداری و برتو اعتماد دارم. چون شهر را غارت کردند و همهٔ خلق را اسیر می‌بردند و کنیزکان آن زن را اسیر می‌بردند و او را هیچ اَلَمی نرسید و با غایت صاحب جمالی کسی او را نظر نمی‌کرد...»[1]

اگر دقت کنیم متوجه خواهیم شد که مولانا واقعه را از قول کسی نقل نمی‌کند، بلکه آن را از مشهودات و خاطرات خود روایت می‌کند. اگر این خاطره مربوط به‌دوران کودکی وی نیز باشد، از آنجایی که محاصره و فتح سمرقند به‌دست خوارزمشاه در سال ۶۰۴ هـ / ۱۲۰۷ م[2]، یا ۶۰۹ هـ / ۱۲۱۲ م[3] روی داده، پس باید در این سال مولانا در سنینی باشد که بتواند خاطراتش را ضبط کند، بدین ترتیب باید چند سال پیش از ۶۰۴ هـ تولد یافته باشد.

مادر مولانا که از وی به‌مادر سلطان تعبیر می‌کنند، همان مؤمنه خاتون است که در قرامان (لارنده) مدفون است. وقتی که پدر مولانا سلطان العلما محمد بهاءالدین از بلخ مهاجرت می‌کرد، می‌بایست که مولانا جوانی تقریباً بیست ساله باشد. به‌روایت جامی و دولتشاه، سلطان العلما در راه مهاجرت از بلخ، در نیشابور با فریدالدین عطار عارف بزرگ دیدار کرد. عطار در این دیدار نسخه‌یی از اسرارنامه را به‌مولانا هدیه کرد[4]. مولانا از این کتاب بهره‌ها برده و برخی از حکایات آن را در مثنوی باز آورده است. بنا به‌نوشتهٔ برخی مآخذ، مولانا در لارنده با گوهر خاتون دختر خواجه لالای سمرقندی ازدواج کرده، سلطان ولد و علاءالدین چلبی فرزندان این خاتونند.

سید برهان‌الدین ـ تحصیل و سلوک مولانا

مولانا بعد از وفات پدرش بهاءالدین ولد، از طرف مریدان پدر به‌مقام ارشاد و

---

۱) فیه مافیه، ص ۱۷۳.

۲) ابن الاثیر، چاپ مصر، ۱۲۹۰، ج ۱۲، ص ۱۱۲.

3) E. J. W. Gibb Memorial, V. II, 1916, P. 125.

۴) نفحات الانس، ص ۴۵۷ به‌بعد؛ تذکرة الشعرا، طبع کلالهٔ خاور، ص ۱۴۵.

جانشینی نامزد شد. مریدان پدر، گرداگرد او بودند و وی نیز مانند پدر مفتی شرق و غرب شده بود. سالی بعد از وفات بهاءالدین، یکی از خلفای او به‌نام سید برهان‌الدین محقق ترمذی خبر مرگ او را شنید و به‌قونیه آمد. در قونیه دریافت که یکسال از وفات شیخ گذشته و فرزندش جلال‌الدین برجای وی نشسته است. سلطان ولد، در ابتدانامه بعد از بیان این مطالب، چنین ادامه می‌دهد:

«گفت از آن پس به‌شه جلال‌الدین — گرچه در علم نادری و گزین
لیک بُد والد تو صاحب حال — جوی آن را و درگذر از قال
قال او را گرفته‌ای به‌دو دست — همچون من شو زحال او سرمست
تا تمامت تو وارثش باشی — نور اندر جهان چوخور پاشی...
بود در خدمتش به‌هم نُه سال — تا که شد مِثْلِ او به‌قال و به‌حال
همسر و سِرشدند در معنی — زانکه یکدل بُدند در معنی
ناگهان سیّد از جهان فنا — کرد رحلت سوی جهان بقا...»[1]

افلاکی دوران تحصیل را هم جزو همین نُه سال می‌داند. به‌گفتهٔ او مولانا به‌صلاحدید برهان‌الدین در شام و حلب به‌تحصیل پرداخت. در مدرسهٔ حلاویهٔ حلب منزل گزید و ازکمال‌الدین بن العدیم ۶۶۰ هـ / ۱۲۶۲ م تلمّذ کرد[2]. در مدرسهٔ مقدیسیهٔ[3] شام اقامت گزید. با علما و صوفیان هر دو شهر (حلب و شام) ملاقات کرد. در **مقالات شمس**، چنانکه بعداً نیز خواهیم گفت اشاراتی به‌مسافرت مولانا به‌شام توانیم یافت.

مسلماً دانشمندی پرارج و بی‌مانند چون مولانا، گذشته از مطالعات شخصی سالها در مجالس درس حاضر شده، تا جایی که بحق «مولانا» و «امام» لقب یافته

---

۱) ابتدانامه، ص ۱۹۶-۱۹۵.
۲) کمال‌الدین بن العدیم از فقهای مشهور حنفی است. علاوه بر فقه، در ادبیات، خط، حدیث و علم‌الرجال مهارت کافی داشت. در ایلغار مغول به‌مصر گریخت و بار دیگر به‌حلب بازگشت و در سال ۶۶۰ هـ / ۱۲۶۲ م در همین شهر درگذشت. کتاب مفصلی به‌نام زبدة‌الطالب خلاصه کرده است. وی تألیفات زیادی دارد. شرح احوال و آثار وی را در معجم الادبای یاقوت بخوانید.
۳) نام این مدرسه در مناقب العارفین: «مقدمیه» آمده است. مناقب العارفین، ج ۱، ص ۸۱.

است. بدیهی است که مطابق رسم آن روزگار اجازت‌نامه‌هایی هم از دانشمندان کسب کرده بوده است. ولی در ابتدانامهٔ سلطان ولد در این باره مطلبی نمی‌توان به‌دست آورد. چون محمد بهاءالدین ولد در سال ۶۲۸ هـ / ۱۲۳۱ م وفات کرده، پس برهان‌الدین باید در سال ۶۲۹ هـ / ۱۲۳۲ م به قونیه آمده باشد. از این تاریخ تا سال ۶۳۸ هـ / ۱۲۴۰ م که سال وفات برهان‌الدین است، هشت سال و نیم یا نُه سال زمان باقی می‌ماند. طی مراحل عرفانی تحت ارشاد برهان‌الدین و همچنین تحصیل مدارج پردامنه و وسیع علمی برای مولانا در این مدت اندک، خالی از اشکال نیست و اگر از این مدت محدود، ایامی را که مولانا به‌امر سید به‌چله‌نشینی پرداخته کم کنیم، که علی‌الرسم هزار و یکروز طول می‌کشیده، مدت تحصیل مولانا به‌پنج سال و نیم تقلیل خواهد یافت. بنابراین احتمالاً مولانا تحصیلات خود را از بلخ آغاز کرده بوده است. اساساً گرداگرد مولانا را دانشمندان و صوفیان فرا گرفته بودند. مولانا بیش از همه می‌کوشید خود را برای چنین محیطی آماده کند و پدر باکردار و گفتار و تلقینات خود به‌مثابهٔ مربّی کارآزموده‌یی برای وی بود. ظاهراً مولانا کسب دانشهای مقدماتی را بعد از بازگشت از سفر حج با مسافرت به‌شهرهای حلب و شام بین سالهای ۶۱۸ هـ / ۱۲۲۱ م و ۶۲۶ هـ / ۱۲۲۸ م به‌انجام رسانیده و اجازت‌نامه دریافت کرده است. شاید پس از وفات پدر نیز به‌شهرهای مزبور مسافرت کرده و در علوم دیگر نیز که با مطالعات شخصی کمالی کسب کرده بود، در مدتی اندک به‌اخذ اجازت‌نامه‌ها موفق شده باشد.

در اینجا بالضروره باید به‌تفصیل از زندگانی سید برهان‌الدین محقق که تأثیری عمده در حیات مولانا داشته است، سخن بگوییم. متأسفانه باید اذعان کنیم که زندگانی و مناقب برهان‌الدین پشت پردهٔ مه‌آلودی نهان شده است و آنچه به‌روشنی از حیات این شخص می‌دانیم عبارت از این است که نامش چیست. اهل کجاست. از خلفای سلطان العلماست. یکسال بعد از وفات بهاءالدین به‌قونیه آمده است. نُه سال ارشاد مولانا را برعهده داشته و سرانجام در قیصریه روی در نقاب خاک کشیده است.

چون بر ضمایر اِشراف داشت، یا به‌علت آنکه آمدن شمس را بدون ذکر نام به‌مولانا خبر داده بود، «سید سِردان» نام یافته بود. در کهن‌ترین مناقب مربوط به‌مولویان یعنی رسالهٔ سپهسالار «فخر المجذوبین» خوانده شده است. با توجه بدین لقب معلوم می‌شود که این عارف سوخته دل از حدّ بشری درگذشته بوده است. سخنان او نیز این نظر را تائید می‌کند. به‌نوشتهٔ سپهسالار، برهان‌الدین که در زمان کودکی مولانا، اتابک یعنی لله و مربی وی بود، در مدت نُه سالی که با مولانا به‌سر برد، هزار بار، معارف سلطان العلما را به‌مولانا تلقین کرد[۱]. در همین کتاب ملاقات سید برهان‌الدین با شهاب‌الدین سهروردی را که به‌عنوان رسول به‌قونیه آمده بود، می‌خوانیم[۲]. از آنجایی که شهاب‌الدین در سال ۶۱۸ هـ / ۱۲۲۱ م به‌قونیه آمده و برهان‌الدین در سال ۶۲۹ هـ / ۱۲۳۱ م بدان شهر وارد شده است، اگر ملاقاتی بین آن دو روی داده باشد، محل ملاقات قونیه نبوده است.

دانش، مشرب و حالات روحانی سید برهان‌الدین را از مقالات او به وضوح استنباط می‌کنیم. به‌عقیدهٔ برهان‌الدین، «ملامت» برترین مرتبهٔ حقیقت است. قلندریه شایستهٔ ستایشند[۳]. فیلسوفان و حکیمان به‌دانش حقیقی دست نیافته‌اند. فخر رازی به‌دوازده علم وقوف دارد، ولی هنوز از آن علوم وارستگی نیافته و آنها را از یاد نبرده است[۴]. به‌نظر سید برهان‌الدین که خود را «احمد» زمان خویش می‌دانست، انسان کامل را می‌توان چنین وصف کرد: «عالم، عارف، عاشق، ولی‌الله، حبیب‌الله، محبوب الله، فرستادهٔ خدا، واقف و معدن علم الله که هرچه درباره‌اش گویند، بجاست. انسان کامل، از لوح هستی «انا الحق» را می‌خوانَد و می‌گذرد»[۵].

در مقالات ابیات، رباعیات، قطعات و حتی غزلیات شاعران متصوفی چون: حکیم سنایی و نظامی به‌عنوان شاهد مقال ذکر شده است. علاقهٔ مفرطی به‌سلطان

۱) رسالهٔ سپهسالار، ص ۱۱۹.
۲) همان کتاب، ص ۱۲۰.
۳) مقالات سید برهان‌الدین، (نسخهٔ خطی)، ص ۴۱، ۴۲، ۷۵، ۸۹.
۴) همان کتاب، ص ۵.
۵) همان کتاب، ص ۱۰۵-۱۰۴.

العلما ابراز شده است و جای جای از خود او و معارف سخن به‌میان آمده است. حتی یک مجلس از معارف او عیناً نقل شده است. بلندترین اندیشه‌های عارفانه به‌ساده‌ترین شکل بیان شده، فلسفه، فقه، تفسیر، حدیث، طبیعیات و کیمیا موردبحث قرارگرفته است. از معتزله، اسماعیلیان و عقاید آنان بخصوص از اعتقاد فرقهٔ اخیر به‌مهدی موعود و به‌همین مناسبت از ناصرخسرو سخن به‌میان آمده است. این نکته‌ها نشان می‌دهد که برهان‌الدین عارفی واقف به‌دانشهای زمان خود بوده است.

به‌نوشتهٔ سپهسالار، برهان‌الدین دوبار از مولانا رخصت خواست تا به‌قیصریه سفرکند و مولانا رخصت نداد. سید، علی‌رغم خواهش مولانا از قونیه خارج شد، بین راه اسب رم کرد و پای برهان‌الدین شکست. ناگزیر به‌قونیه بازگشت. از مولانا پرسید که چرا اجازهٔ سفر نمی‌دهی؟ مولانا گفت: چرا از ما دوری می‌کنی؟ گفت: شیری عرین عزیمت این جانب کرده است. او شیر و من شیر. با هم سازگاری نتوانیم کرد. مولانا بدو رخصت داد. اندکی بعد از عزیمت برهان‌الدین، شمس‌الدین به‌قونیه وارد شد[1].

نمی‌دانیم این روایت تاچه حد مقرون به‌حقیقت است ولی می‌دانیم که شمس‌الدین دقیقاً پنج سال بعد از وفات برهان‌الدین به‌قونیه آمده است. سلطان ولد پس از بیان مصاحبت نُه سالهٔ برهان‌الدین با مولانا می‌گوید:

«ناگهان سید از جهان فنا — کرد رحلت سوی سرای بقا
ماند بی‌او جلال دین تنها — روز و شب کرد روی سوی خدا
خواب و خور را در آن هوس بگذاشت — عَلَمِ جستجوی را افراشت
پنج سال این‌چنین ریاضت کرد — از سر صدق و سوز و ناله و درد
عمل و درد را چو کرد قرین — رفت همچون مَلَک به‌چرخ برین
بی‌عدد شد کرامتش پیدا — پیش هر پیر و نزد هر برنا
ده هزارش مرید بیش شدند — گرچه اول زصدق دور بُدند

۱) رسالهٔ سپهسالار، ص ۱۲۲.

مفتیـــان بـــزرگ و اهـــل هـــنر دیـــده او را به‌جـــای پـــیغمبر...
نـاگهـان شـمس دیـن رسـید بـه‌وی گــفت آنــی زتـاب نـورش فـی...»[1]

از ابتدانامهٔ سلطان ولد، چند نکته به‌دست می‌آید:

سید یکسال پس از وفات سلطان‌العلما به‌قونیه آمده و نُه سال در مصاحبت مولانا سپری کرده است. بنابراین وفات او باید حدود سال ۶۳۸-۶۳۹ هـ / ۴۱-۱۲۴۰ م اتفاق افتاده باشد. متأسفانه در تربت وی کتیبه‌یی وجود ندارد. بر لوح مزارش ابیات زیر نوشته شده است:

«سـید تـرمذی مـحقق دیـن هست برهـان دیـن بـه‌راه یقین
چونکه ثانی است او به‌محیی‌الدین ســال مــولود او بــه«ثانی» بـین
شـد رقـم سـال نـقل آن سـامی قــدس الله ســرّه الســامی»

ابیات فوق سال ولادت و وفات سید را نشان می‌دهد. از کلمهٔ «ثانی» سال ولادت او یعنی ۵۶۱ هـ / ۷۰-۱۲۶۹ م درمی‌آید. آخرین مصراع، سال وفات سید را ۶۳۷ هـ / ۴۰-۱۲۳۹ م معین می‌کند. مسلماً این قطعه سالها بعد از وفات سید از طرف یکی از هواداران سرسخت محیی‌الدین بن العربی ساخته شده است. چنانکه در باب زندگانی فکری مولانا نیز خواهیم گفت، دقیقاً می‌دانیم که مولانا و شمس و افرادی که با آنان مصاحب بودند، هرگز با محیی‌الدین ارتباط نداشته‌اند. لذا سید برهان‌الدین را ـ که به‌عقیدهٔ پیروانش متعالی‌ترین واصل طریقت است ـ با محیی‌الدین بن عربی سنجیدن و سید را نسبت بدو «ثانی» قلمداد کردن و از این راه محیی‌الدین را بالاتر از سید دیدن نه‌تنها امکان‌پذیر نیست بلکه با آداب طریقت نیز مغایر است. چرا که پیر هر صوفی درنظرش بالاتر از همه است درحضور پیر و در کنار نام او نام هیچکس نباید بر زبان آید. گذشته از همهٔ اینها سید برهان‌الدین و محیی‌الدین واقعاً هیچگونه وابستگی نداشته‌اند. برخی مآخذ جملهٔ «مقیم بلدهٔ قیصری» (۶۴۲ هـ) را مادّه تاریخ فوت سید برهان‌الدین نوشته‌اند که قطعاً خطا و

---

۱) ابتدانامه، ص ۱۹۶-۱۹۷.

دور از حقیقت است[1].

چون مولانا از وفات برهان‌الدین خبردار شد، به‌قیصریه رفت. کتابهای سید را جمع کرد و همراه خود به‌قونیه آورد و تا پایان حیات او را از یاد نبرد. چنانکه به‌مناسبت از وی در مثنوی یاد کرد[2] و به‌نقل سخنان او در فیه مافیه پرداخت[3].

---

۱) یوسف آق یورت رئیس اسبق موزهٔ قونیه وقفنامه‌یی یافته است که در ردیف ۱۰۹ صفحهٔ ۱۴۹ دفتر شماره ۵۹۹ اوقاف استان قونیه ضبط است و در اواسط جمادی‌الاخر سال ۶۴۴ هـ نوشته شده. وقفنامه از طرف سید عمر لطفی بخشدار «اینجه‌سو» استنساخ شده و دربارهٔ وقف یک چشمه و چند قطعه از اراضی اطراف قیصریه است به‌شیخ تاج‌الدین امیر تاج بن شیخ احمدبن عبدالعزیز از اولاد عبدالقادر. سیزده تن صحت این وقفیه را گواهی کرده‌اند. یکی از گواهان سید برهان‌الدین و دیگری مولاناست. از گواهان دیگر فقط به‌ذکر نام و نام پدر اکتفا شده است ولی گواهی مولانا با عبارات زیر قید شده است:

«شهد بمافیه سلطان المحققین خلاصة اهل الحق والدین مولانا جلال‌الدین رومی» و گواهیِ برهان‌الدین با این عبارات: «شهد بما فیه سلطان الفقرا غیاث‌الدین شمس الملة و الدین العظیمِ الخطر الخاطر المعظم مولانا جلال الحق والدین السید برهان الدین محقق ترمذی». گذشته از آنکه مولانا را در زمان حیات با لقب «رومی» خوانده است، چنانکه مشاهده می‌شود، عباراتی که دربارهٔ برهان‌الدین به‌کار رفته، کاملاً مخدوش و با القاب و اوصاف مولانا به‌هم آمیخته است. این نکته مسلم است که مولانا و برهان‌الدینِ در زمان حیات بدین القاب خوانده نمی‌شده‌اند. تازه اگر هم چنینِ القابی به‌کار می‌رفته، مسلماً خود آنان القاب خود را بدان نحو در وقف‌نامه نمی‌نوشتند. اساساً چنین کاری معمول نبوده است، لذا این وقف‌نامه باید بعدها استنساخ شده باشد، اگر اصل آن مجعول نباشد باید بپذیریم که در رونویسی، سال ۶۴۴ هـ یا حدود آن‌تاریخ وعبارات مجعول و نادرست فوق. روی امضاها افزوده شده است. یوسف آق‌یورت از این وقف‌نامه درکتاب چاپ نشدهٔ خود بنام: "Resimli Türk Abideleri Kayseri Şehri" بحث کرده است.

۲) مثلاً مثنوی (طبع نیکلسون)، دفتر دوم، ب ۱۳۱۹ـ۱۳۲۰.

۳) «شیخ الاسلام ترمذی می‌گفت: سید برهان‌الدین ـ قدس‌الله سرّه العظیم ـ سخنهای تحقیق خوب می‌گوید از آن‌است که کتب مشایخ و مقالات ایشان را مطالعه می‌کند. یکی گفت: آخر تو نیز مطالعه می‌کنی چون است که چنان سخن نمی‌گویی؟ گفت: او را دردی و مجاهده و عملی هست. گفت: آن‌را چرا نمی‌گویی و یاد نمی‌آوری؟» فیه مافیه مصحح مرحوم فروزانفر، ص ۱۱۱.

«گفتند که سید برهان‌الدین سخنِ می‌فرماید، اما شعر سنایی در سخن بسیار می‌آورد. سید فرمود: همچنان باشد که می‌گویند. آفتاب خوب است، اما نور می‌دهد، این عیب دارد. زیرا سخن سنایی آوردن آن سخن است و چیزها را آفتاب نماید...» «فیه مافیه، ص ۳۰۷».

«سید برهان‌الدین فایده می‌فرمود. ابلهی گفت درمیان سخن او که ما را می‌باید بی‌مثال باشد. فرمود که تو بی‌مثال بیا تا سخن بی‌مثال شنوی آخر تو مثالی از خود تو، این نیستی این شخص تو سایهٔ توست، چون یکی می‌میرد می‌گویند فلانی رفت اگر او این بود، پس او کجا

سلطان ولد نیز در ابتدانامه او را میان خلق به‌ماه تابنده درمیان اختران مانند می‌کند و می‌گوید که هرکس به‌قدر دانش خود از او کسب معرفت می‌کرد، ولی او را چنانکه بود، هیچکس جز خدا نمی‌شناخت[1]. بازمی‌نویسد که مولانا بعد از مرگ برهان‌الدین بیش از ده‌هزار مرید گرد آورد. خاص و عام دست ارادت به‌مولانا دادند و او به‌وعظ پرداخت و هر مریدی عارفی با تمکین و عالمی اندیشمند شد[2].

شمس‌الدین تبریزی و مولانا

در بحران این گیرودار حادثه‌یی عظیم رخ نمود و از مولانا مولانایی دیگر ساخت ناگهان شمس تبریزی به‌قونیه وارد شد. این انسان شگفت که توانست صوفی با تمکین و متبحّری چون مولانا را از او بگیرد و به‌دریای محبت اندازد، کیست؟ مولانایی که قبلاً محضر پدری مثل سلطان العلما و خلیفه‌اش برهان‌الدین و صوفیان دیگر را دریافته و با بسیاری از عارفان وارسته دیدار کرده بود، چگونه شیفتهٔ وی شد؟

به‌نوشتهٔ افلاکی، نام وی محمدبن علی‌بن ملک‌داد است[3] در رسالهٔ **سپهسالار** نام پدر و اجداد او قید نشده است. سپهسالار با این عبارات از شمس سخن می‌گوید:

پادشاهی بود کاملِ مکمّل، صاحبِ حال و قال، ذوالکشف، قطب همهٔ معشوقانِ جناب احدی و خاص‌الخاص درگاه صمدی از مستوران حرم قدس و مقبولان حظیرهٔ انس، در معارف و حقایق رجوع اهل تحقیق بدو بودی و سالکان قدس را طریق کشف و وصول او نمودی، در تکلم و تقرّب مشرب موسی ـ علیه‌السلام، داشت. و در تجرّد و عزلت سیرت عیسی ـ علیه‌السلام. پیوسته در مشاهده سلوک می‌فرمود و در مجاهده روزگار می‌گذرانید، تا زمان حضرت

رفت پس معلوم شد که ظاهر تو مثال باطن تست...» «فیه مافیه، ص ۲۱۹ـ۲۲۰».

۱) ابتدانامه، ص ۱۷۹ـ۱۸۰.

۲) همان کتاب، ص ۱۹۷.

۳) مناقب‌العارفین، ج ۲، ص ۶۱۴.

خداوندگار هیچ آفریده را برحال او اطلاعی نبود و الحاله هذه هیچ‌کس را بر حقایق اسرار او وقوف نخواهد بود. پیوسته در کتم کرامات بودی و از خلق و شهرت خود را پنهان داشتی. به‌طریقه و لباس تجّار بود. بهر شهر که رفتی در کاروانسراها نزول کردی و کلید محکم بر در نهادی[۱]. سپهسالار سپس چند کرامت از شمس نقل می‌کند و بیتی از مولانا راکه در ستایش شمس است، باز می‌آورد:

طُیُوُر الضُحیٰ لاتَستطیعُ شُعاعَهُ فَکَیْفَ طُیُوراللّیلِ تَطْمَعُ اَنْ تریٰ

سپهسالار تمام این نکات را از **ابتدانامه** برگرفته است. از بین تذکره‌نویسان تنها دولتشاه او را فرزند یکی از دُعات اسماعیلیه یعنی فرزند جلال‌الدین نومسلمان (از خاندان کیا بزرگ امید) ۶۱۸ هـ / ۱۲۲۱ م می‌داند که در تبریز مخفیانه تلمّذ می‌کرده است[۲]. این روایت مسلماً بی‌اساس است، زیرا جلال‌الدین نومسلمان فرزندی جز علاءالدین نداشته است[۳].

پاره‌یی منابع شمس را از خلفای ابوبکر سله‌باف تبریزی می‌دانند و برخی از خلفای باباکمال که خود از خلفای نجم‌الدین کبری بود، می‌خوانند. به‌عقیدهٔ بعضی نیز وی از پیروان رکن‌الدین سجاسی است و این شخص خلیفهٔ قطب‌الدین ابهر، پیر طریقت ابهریه[۴] از شاخه‌های طریقت خلوتیه بوده است.

آنچه از زندگانی مادّی شمس می‌دانیم بسیار اندک و کمابیش همان مطالبی است که بازگفته‌ایم. امّا **مقالات** او علاوه بر آنکه زوایای مبهم و تاریک زندگانی خود او و مولانا را روشن می‌کند، اطلاعات قابل‌توجّه و وسیعی از حیات معنوی و مشرب عارفانه و جوشش خستگی‌ناپذیر او نیز دراختیار ما می‌گذارد.

شمس در **مقالات**، خودرا از مریدان ابوبکر سله‌باف می‌خواند: «مرا شیخی بود ابوبکر نام در شهر تبریز و او سله‌بافی می‌کرد و من بسی ولایتها که از او یافتم، اما

---

۱) رسالهٔ سپهسالار، ص ۱۲۲ـ۱۲۵.
۲) تذکرهٔ دولتشاه، چاپ کلالهٔ خاور، ص ۱۴۷.
۳) تاریخ جهانگشا، ج ۳، ص ۲۴۹.
۴) دربارهاش به: روضات الجنان و جنات‌الجنان، حافظ حسین کربلایی، به‌تصحیح شادروان جعفر سلطان القرایی، ج ۱، ص ۲۵۰ و ۴۷۴ رجوع کنید. ـ مترجم.

در من چیزی بود که شیخم نمی‌دید و هیچ‌کس ندیده بود، آن چیز را خداوندگارم مولانا دید[1]. سپس عبارت دیگری می‌افزاید: « آنچه برای خاطر تو کردم، برای شیخم انجام ندادم. از وی به‌قهر دوری کردم و او می‌گفت: من شیخم»[2]. از عبارت اخیر معلوم می‌شود که شمس از شیخ خود اعراض کرده است. شمس بسیاری از مشایخ زمان خود را دیده بود ولی هیچکدام نتوانسته بودند او را تحت سیطرهٔ خویش درآورند. شمس جز مولانا از هرکس دیگری که سخن می‌گوید، گویی خود را یک سر و گردن بالاتر می‌بیند و از اوج به‌همه نظاره می‌کند. از فحوای گفتارش چنین استنباط می‌شود که در مقام مقایسه برآمده است و نوعی تشخص و اهمیت خاص ازگفتارش می‌تراود. از عبارات زیر به‌وضوح برمی‌آید که او بزرگترین مشایخ زمانش را چگونه می‌دیده است:

«دی از شکم مادر برون آمده است، می‌گوید: من خدایم. بیزارم از آن خدای که از فلانهٔ مادر بیرون آمده است. خدا خداست. فلانی از سفر دور به‌آوازهٔ فلان شیخ بیامد. چون برسید گفتش: چه آمدی؟ گفت: به‌طلب خدا. گفت: خدا... در هوا کرد در... کرد همین بود برو بازگرد. گفتم: سرد گفت و کفر گفت. وآنگه کفر سرد و دشنام آغازکردم و درانیدم و رها نکردم. نه نجم کبری را نه خوارزم را، نه ری را، چه غم دارم؟ حق‌تعالی چون سِرّ خود را از این بنده دریغ نمی‌دارد...»[3].

کسانی که شمس را به‌طریقتی منسوب داشته‌اند، کوشیده‌اند که باتوجه به‌مشایخی که شمس به‌دیدارشان نایل آمده، او را درون دایرهٔ طریقتی محدود کنند. غافل از آنکه شمس از شمار آن عارفان نیست که در تنگنای محدوده‌یی بگنجد و به‌طریقتی وابسته بماند. خود او اشاره می‌کند که پیوسته آب از سرچشمه می‌نوشد. می‌گوید: «هرکس سخن از شیخ خود گوید. ما را رسول ـ علیه‌السلام، در خواب خرقه داد، نه آن خرقه که بعد از دو روزه بدَرَد و ژنده شود و در تونها بدان استنجا

---

۱) جای این عبارت را در مقالات نیافتیم ـ مترجم. افلاکی عبارات فوق را عیناً نقل کرده است: مناقب‌العارفین، ج ۱، ص ۳۰۹.
۲) مقالات، نسخهٔ خطی فاتح، ورق ب ۱۱.
۳) مقالات، موحد، صفحهٔ ۱۸۳.

کنند، بلکه خرقهٔ صحبت، صحبتی که نه در فهم گنجد، صحبتی که آن‌را دی و امروز و فردا چه کار؟...»[۱].

صوفیان به‌شیخی که بدون مرشد به‌مقامی روحانی نایل آید، «اویسی» گویند. این مشایخ جذبه‌یی فوق‌العاده دارند و حقیقتاً «آئین اویسی» قدرت ضمیر نابخود را برملا می‌کند. شمس می‌گوید که خرقه از شخص پیامبر دریافت کرده است، نه از مشایخ دیگر، اوبا این بیان می‌خواهد عُلوّ مقام خویش را آشکار کند. ولی ما نمی‌دانیم که کلمهٔ «رؤیا» در سخن او از حقیقتی ناشی شده است یا رمزی و مجازی است.

می‌گوید: «علیکم بالسّواد الاعظم یعنی درخدمت عارف کامل و ایّاکم و القُری یعنی صحبةالناقصین»[۲]. او به کسانی که به‌بزرگی شهره شده‌اند، اهمیتی قائل نیست. افلاکی روایت می‌کند که: «شمس گرد جهان گشتی بکرد منزل به‌منزل. به‌خطّهٔ دارالسلام بغداد رسید و نقل است که خدمت شیخ اوحدالدین کرمانی را - رحمةالله علیه - آن جایگاه دریافت. پرسید که در چیستی؟ گفت: ماه را در آب طشت می‌بینم. فرمود که اگر درگردن دُمْبَل نداری چرا بر آسمانش نمی‌بینی؟ اکنون طبیبی به‌کف کن تا ترا معالجه کند تا در هرچه نظر کنی در او منظور حقیقی را بینی. شیخ به‌رغبت تمام گفت: بعدالیوم می‌خواهم که دربندگیت باشم. گفت: به‌صحبت من طاقت نداری. شیخ بجد گرفت که البته مرا به‌خدمت و صحبت خود قبول کن. و فرمود به‌شرطی که علی ملأالناس در میان بازار با من نبید نوش کنی. گفت: هیچ نتوانم. گفت: از برای من نبید خاص توانی آوردن؟ گفت: نتوانم. گفت: وقتی که من نوش کنم با من مصاحبت توانی کردن؟ گفت: نی، نتوانم. حضرت مولانا شمس‌الدین بانگی بروی زد که از پیش مردان دورشو...»[۳].

ماجرای این دیدار را که افلاکی به‌مبالغه درآمیخته، از زبان شمس بشنویم:

---

۱) چاپ عماد، مقالات ۵۹.
۲) همان کتاب، ص ۲۹۶.
۳) مناقب العارفین، ج ۲، ص ۶۱۶-۶۱۷.

«خدای را بندگانند که ایشان را در حجاب آورد با ایشان اسرار گوید. مرا آن شیخ اوحدالدین به‌سماع بردی و تعظیمها کردی، باز به‌خلوت خود درآوردی. روزی گفت: چه باشد اگر با ما باشی؟ گفتم: به‌شرط آنکه آشکارا بنشینی و شرب کنی پیش مریدان ومن نخورم. گفت: تو چرا نخوری؟ گفتم: تا تو فاسقی باشی نیکبخت و من فاسقی باشم بدبخت. گفت: نتوانم. بعد از آن کلمه‌یی گفتم، سه‌بار دست بر پیشانی نهاد»[۱]. این اوحدالدین همان صوفی است که شیخ کبیر صدرالدین قونیوی وصیت کرد که سجادهٔ وی را روی قبرش بگسترند[۲].

شمس دربارهٔ شیخ و پدرخواندهٔ صدرالدین، ابن عربی، نیز نظری منفی دارد. در مقالات وقتی از وی یاد می‌کند، می‌گوید: «می‌گفت: محمد پرده‌دار ماست. گفتم: آنچه در خود می‌بینی، در محمد چرا نمی‌بینی؟ هرکسی پرده‌دار خود است. گفت: آنجا که حقیقت معرفت است، دعوت کجاست و کن و مکن کجاست؟ گفتم: آخر آن او را بود و این فضیلت دگر مزید و این انکارکه تو می‌کنی بر او و این تصرف نه که عین دعوت است، پس دعوت می‌کنی و می‌گویی دعوت نباید کردن... نیکو همدرد بود، نیکو مونس بود. شگرف مردی بود شیخ محمد، اما در متابعت نبود، عین متابعت خود آن بود نی متابعت نمی‌کرد...»[۳]. «وقتها شیخ محمد سجود و رکوع کردی و گفتی بندهٔ اهل شرعم، اما متابعت نداشت. مرا از او فائده بسیار بود، اما نه چنانکه از شما، از آنِ شما بدان نماند...»[۴].

باز روزی که در احوال محیی‌الدین سخن می‌گفت، چنین گفت: «در سخن شیخ محمد این بسیار آمدی که فلان خطا کرد و فلان خطا کرد و آنگاه او را دیدمی خطا کردی. وقتها به‌او بنمودمی. سر فرو انداختی، گفتی: فرزند تازیانه می‌زنی

---

۱) مقالات، عماد، ص ۳۷-۳۴۸.

۲) «ویبسط فی لحدی سجادة الشیخ اوحدالدین - رضی‌الله عنه» عبارت را از متنی که مرحوم شرف‌الدین یالت قایا دراختیارمان گذاشته بود، برداشته‌ایم.

۳) مقالات، ص ۳۵۲.

۴) مقالات، ص ۳۵۷؛ مناقب‌العارفین، ج ۲، ص ۶۷۶ به‌بعد.

قوی»[۱].

در مقالات سخنان زیر را می‌خوانیم:

«شیخ محمد تسلیم کرد، بحث نکرد اگر بحث می‌کرد فایده بیش می‌بود، مرا بایست بود که او بحث کند. گفتم: المعنی هوالله. گفت: آری، صحابه را اگر بحث کردندی با (ع‌م) فایده بیش بود»[۲]. مضمون عبارت اخیر در نسخهٔ فاتح بدین صورت است: «ما خدای حیّ و قادری داریم، خدای مرده به‌چه درد می‌خورد؟ این معنیِ عبارتِ: المعنی هوالله است. عهد خدا فساد نمی‌پذیرد»[۳]. سخنان زیر نشان می‌دهد که شمس با مدعیان مشیخت (مقام ارشاد) چگونه مدارا می‌کند: «من از شهر خود

---

۱) مقالات، ص ۲۹۸؛ مناقب‌العارفین، ج ۲، ص ۶۷۶ به‌بعد.

۲) نسخهٔ قونیه ص ۱۵ (عکس این نسخه به‌شمارهٔ ۱۴۱ در کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران موجود است).

۳) نقل به‌معنی از نسخهٔ فاتح، وری ۸۸. بیت زیر از مثنوی است:

گفت المعنی هوالله شیخ دین — بحر معنیهای رب‌العالمین

(دفتر اول، ب ۳۳۳۸)

تاکنون کسی نتوانسته بود دقیقاً غرض مولانا را از «شیخ دین» بیان کند. دو تن از شارحان مثنوی یعنی سروری ۹۶۹ هـ / ۶۲-۱۵۶۱ م و شمعی ۱۰۰۰ هـ / ۹۲-۱۵۹۱ م «شیخ دین» را صدرالدین قونیوی حدس زده‌اند. چون دو شارح مزبور دلیلی ارائه نکرده‌اند، انقروی بر این گمان رفته است که «شیخ دین» شخص دیگری باید باشد. می‌گوید: اگرچه ابن عربی این سخن را عیناً به‌کار نبرده است، ولی چون سخنانی شبیه این از وی دردست است، احتمالاً «شیخ دین» باید محیی‌الدین بن عربی باشد. واضح است که انقروی آثار ابن عربی را مطالعه کرده ولی مقالات شمس ازنظر وی دور مانده است. ولد چلبی ایز بوداق، رسالهٔ چاپ نشده‌یی به‌نام: السیف القاطع فی‌الرد الجلد السابع در رد انتساب دفتر هفتم مثنوی به‌مولانا دارد. وی در آن رساله یکی از گفته‌های ابن عربی را شبیه مفهوم بیت فوق یافته و سخن مزبور را تأویلی از آن سخن ابن عربی دانسته است. ما در توضیحات جلد اول ترجمهٔ مثنوی مخصوصاً در این باب بحث کرده و گفته‌ایم که شمس و مولانا از حیث مذهب و مشرب نقطهٔ مقابل ابن عربی بوده‌اند. لذا به‌هیچوجه نمی‌توان احتمال داد شخصی که مولانا از وی با عبارت: «شیخ دین و بحر معنیهای رب‌العالمین» یاد کرده محیی‌الدین بن عربی باشد. احتمال داده بودیم که سخن فوق دربارهٔ شمس یا شخص دیگری است. (Mesnevi, I, 1942, Açılama, s. 439-42) وقتی ترجمهٔ مثنوی را آماده می‌کردیم، سخن فوق را در مقالات شمس یافتیم. این گفته در صفحهٔ ۱۵ نسخهٔ قونیه هست و چنانکه در متن هم اشاره کرده‌ایم در صفحهٔ ۸۸ نسخهٔ فاتح نیز وجود دارد. از این مقدمات روشن می‌شود کتابهایی که بدون مطالعهٔ آثار مربوط به‌مولانا نوشته شده‌اند، همه بی‌حساب و نادرستند و مسلماً سخن افرادی که این کتابها را مأخذ قرار داده‌اند، قابل‌اعتنا نخواهد بود.

بیرون آمده‌ام، شیخ ندیده‌ام. م (مولانا) شیخی را شاید اگر بکند، الاّ خود نمی‌دهد خرقه این که بیایند به‌زور که ما را خرقه بده، موی ما بستُر به‌الزام او بدهد، این دگرست و آنکه گوید بیا مرید من شوید (کذا) دگر. شیخ ابوبکر را این رسم خرقه دادن نیست. شیخْ خود ندیدم. هست الاّ من به‌این طلب از شهر خود بیرون آمدم، نیافتم. الاّ عالم خالی نیست از شیخی. می‌گوید که آن شیخ خرقه بخشید بی‌آنکه آن کس را خبر شود و ملک بخشید و درگذشت. شیخ خود ندیدم الاّ این‌قدر که کسی باشد که با او نقلی کنند و نرنجد و اگر رنجد از نقّال رنجد. این چنین کس نیز ندیدم. از این مقام که این صفت باشد کسی را تا شیخی هزارساله ره است. این نیز نیافتم الّا م (مولانا) را یافتم»[1].

دربارهٔ مشایخْ این سخنان وی نیز بسی دلنشین است: «شخصی صفت ماهی می‌کرد و بزرگی او. کسی او را گفت: خاموش تو چه دانی که ماهی چه باشد؟ گفت: من ندانم که چندین سفر دریا کرده‌ام؟ گفت: اگر می‌دانی نشانیِ ماهی بگو چیست؟ گفت: نشانیِ ماهی آن است که دو شاخ دارد، همچو اشتر. گفت: من خود می‌دانستم که تو از ماهی خبر نداری، اما شرح که کردی، چیزی دگرم معلوم شد که تو گاو را از اشتر واز نمی‌شناسی»[2].

شمس نیز چون مولانا معارض فلسفه و فیلسوفان بود. اساساً مولانا عناد با فلسفه را از شمس و از پدر خویش میراث دارد. حتی رفتار خشونت‌آمیز وی با مشایخ نیز به‌تأثیر شمس بوده است. به‌عقیدهٔ شمس وصول به‌حقیقت تنها از راه متابعت و عشق مقدور است. می‌گوید: «کمترین چیزی از آنِ مصطفی (ص) ندهم به‌صدهزار رساله‌های قشیری و قریشی و غیرآن. بی‌مزه‌اند، بی‌ذوق‌اند»[3]. علم از دیدگاه شمس تنها یک وسیله است، هدف نیست و از آن جهت که علم عجز موجود در خود را فاش می‌کند، قابل‌اغماض است. به‌نظر وی فیلسوف، سرگشته

---

۱) مقالات، نسخهٔ قونیه، ص ۸۰، سطر ۲۸-۳۴.
۲) مقالات، عماد، ص ۳۳۷.
۳) همان کتاب، ص ۲۷۳.

است: «شش جهتْ نور خداست فلسفیک مانده است بالای هفت آسمان میان فضا و خلا»[۱]. «فلسفیک گوید عقول عشره است و همه ممکنات را محصور کرده»[۲]. «این عجب نیست که ناآورده نداند، عجب این است که بیرون آورند برکف دست پیش او می‌دارند نمی‌بینند و اگر نه سخن سقراط و بُقراط و اخوان صفا[۳] و یونانیان درحضور محمد و آل محمد و فرزندان جان و دل محمد نه فرزندان آب و گل، که گوید؟ و خدا هم حاضر»[۴]. «اغلب دوزخیان از این زیرکان و فیلسوفان از این دانایان که آن زیرکی ایشان حجاب شده از هر خیالشان ده خیال می‌زاید»[۵]. شمس از اینکه فیلسوف،عقل را رهبر خویش ساخته و هرچه را که عقل نپذیرد، او نیز نمی‌پذیرد، متعجّب است و می‌گوید: «فلسفی منکر می‌شود، یعنی عقل او آن باشد که هرچه او نداند نباشد...»[۶]. به‌کسانی که دین و فلسفه را درآمیخته‌اند، و حشر جسمانی را نپذیرفته و حشر را روحانی دانسته‌اند، «احمق» نام می‌نهد و می‌گوید: «فلسفی گوید حشر ارواح باشد، احمق است...»[۷] و گفتهٔ کسانی راکه عذاب را متوجه روح می‌دانند، باطل می‌خواند[۸]. از این رو خیام را نمی‌پسندد و می‌گوید: «شیخ ابراهیم[۹]

---

۱) همان کتاب، ص ۱۲۰.
۲) مقالات، نسخهٔ قونیه، ص ۶۵، سطر ۱۵.
۳) اخوان الصفا و خلان الوفا گروهی از مسلمانان بودند که در قرن چهارم هجری / دهم میلادی انجمنی سرّی تشکیل داده بودند و به‌نشر علوم عقلی و نزدیک ساختن دین به‌حکمت می‌کوشیدند و رسالاتی مختصر و ساده می‌نوشتند و دراختیار عامه می‌گذاشتند.
۴) مقالات، چاپ عماد، ص ۲۶.
۵) مقالات، نسخهٔ قونیه، ص ۹۷.
۶) همان نسخه، ص ۵۵.
۷) همان، ص ۲۴.
۸) «المفلسف یفسر العذاب بعدالموت من جهت المعقول»، همان نسخه، ص ۵۹.
۹) دربارهٔ این شیخ ابراهیم اطلاعی نداریم. به‌هرحال نباید شیخ فخرالدین ابراهیم بن شهریار عراقی باشد که در سال ۶۸۸ هـ / ۱۲۸۹ م در شام درگذشته و در جوار آرامگاه ابن عربی به‌خاک سپرده شده است. در ترجمهٔ نفحات الانس می‌خوانیم که عراقی به‌امر شیخ خود بهاءالدین زکریا مدتی درخدمت باباکمال گذرانید. شمس نیز در آن هنگام در حضور باباکمال بود. عراقی شعر می‌سرود و شمس سخنی نمی‌گفت. روزی باباکمال به‌شمس گفت که فرزند ترا مصاحبی خواهد رسید که به‌نام تو شعر خواهد ساخت (نفحات الانس، چاپ کلکته، به‌نقل مرحوم سعید نفیسی در مقدمهٔ دیوان عراقی، ص ۲۳ در نفحات الانس چاپ تهران مطالب فوق نیامده است). عراقی

بر سخن خیام اشکال آورده که چون رسید، سرگردان چون باشد؟ گفتم: آری صفت حال خود می‌گوید. او سرگردان بود، باری بر فلک می‌نهد تهمت را، باری بر روزگار، باری بر بخت، باری به‌حضرت حق، باری نفی می‌کند و انکار می‌کند، باری اثبات می‌کند، باری اگر می‌گوید سخنهایی در وهمِ تاریک می‌گوید. مؤمن سرگردان نیست. مؤمن آن است که حضرت نقاب برانداخته است پرده گرفته است، مقصود خود بدید، بندگی می‌کند عیان در عیان، لذتی از عین او درمی‌یابد...»[1]. اگرچه شمس دربارهٔ خیام نظری نامساعد ابراز می‌کند، ولی به‌مناسبتی بیتی از رباعی منسوب به‌خیام را می‌خواند که:

«من بد کنم و تو بد مکافات دهی   پس فرق میان من و تو چیست، بگو»[2]

او به‌دو دلیل بر فخر رازی خشم می‌گیرد: نخست به‌دلیل آنکه فلسفهٔ یونان را به‌عالم اسلام کشانده است و دیگر بدین سبب که به‌فلسفه سخت علاقه‌مند بوده است. می‌گوید: «اگر این معنیها به تعلّم و بحث بشایستی ادراک کردن، پس خاک

بعد از مرگ شیخ خویش یعنی بعد از سال ۶۶۶ هـ / ۱۲۶۷ به‌قونیه آمده است. بنابراین نمی‌تواند با شمس دیدار کند. در فیه مافیه می‌خوانیم: «شیخ ابراهیم عزیز درویشی است چون او را می‌بینیم از دوستان یاد می‌آید مولانا شمس را عظیم عنایت بود با ایشان، پیوسته گفتی شیخ ابراهیم ما و به‌خود اضافت کردی» ص ۱۷۶. مولانا در عبارات فوق به‌دیدار شمس با این ابراهیم اشاره کرده است. در فیه مافیه باز از این شخص نام برده شده است ص ۶۲. در مناقب‌العارفین هم روایت زیر نقل شده است، «حضرت بهاء ولد را ـ قدس‌الله لطیفته ـ مریدی بود و او را قطب‌الدین ابراهیم گفتندی. مردی بود صاحبدل و روشن ضمیر. مگر روزی حضرت شمس‌الدین ازو رنجید و او را راه هر دو گوش بسته شد، چنانکه هیچ نمی‌شنید بعد از مدتی باز عنایت فرموده آن کری از وی زایل شد. اما اثر قبضی در دلش بماند و هیچ نمی‌رفت. روزی مولانا شمس‌الدین فرمود که یارا، بارها از توعفو کردم و صفا شدم، چرا دلتنگی؟ خوش‌باش و درخوشی باش همچنان آن حالت ازو نمی‌رفت. از ناگاه در بازار مقابل او شد. به‌صدق تمام سر نهاد و کلمهٔ شهادت بر زبان راند که لااله الاالله، شمس‌الدین رسول‌الله (مناقب‌العارفین، ج ۲، ص ۶۳۲). بدیع‌الزمان فروزانفر در حاشیهٔ صفحهٔ ۲۸۱-۲۸۲ فیه مافیه، نظری صائب ابراز می‌کند و این شیخ ابراهیم را با آن‌کسی که افلاکی از وی نام برده است، یکی می‌داند. ذکر نام این شخص هم در فیه مافیه وهم در مناقب‌العارفین این نظر را تائید می‌کند و تکرار آن در مقالات این تائید را استوارتر.

۱) مقالات، عماد، ص ۳۴۵ به‌بعد.

۲) مقالات، همان چاپ، ص ۱۸۵.

عالم بر سر ببایستی کردن ابا یزید و جنید را از حسرت فخر رازی که صدسال شاگردی فخر رازی بایستی کردن، گویند هزار تا کاغذ تصنیف کرده است فخر رازی در تفسیر قرآن، بعضی گویند پانصد کاغذ و صدهزار فخر رازی در گردِ راه ابایزید نرسد و چون حلقه بر در باشد، بر آن در خاص نی بلکه حلقهٔ آن درِ بیرون آن...»[۱].

روزی در مدرسهٔ مولانا و درحضور وی سخن از بزرگان می‌رفت، چون نام فخر رازی به‌میان آمد، شمس گفت: «فخر رازی چه زَهره داشت که گفت: محمد تازی چنین می‌گوید و محمد رازی چنین می‌گوید. این مرتدّ وقت نباشد؟ این کافر مطلق نبود؟ مگر توبه کند، چرا می‌رنجانند خویشتن را؟ آنگه کدام شمشیر بندهٔ خدا ایشان را شفقت می‌کند، ایشان را بر خود هیچ شفقتی نیست»[۲].

شگفتی اینجاست، شمس که برپیروان حکما تا این حد خشم نشان می‌دهد، نسبت به‌شیخ شهاب‌الدین مقتول یا همان شیخ اشراق ۵۸۷ هـ / ۱۱۹۱ م ابراز دوستی می‌کند و وی را با عبارات زیر می‌ستاید:

«آن شهاب را آشکارا کافر می‌گفتند آن سگان. شهاب کافر چون باشد؟ چون نورانی است. آری پیش شمس، شهاب کافر باشد. چون درآید به‌خدمت شمس بَدْر شود، کامل گردد»[۳]. این محبت به‌دو دلیل می‌تواند باشد: یا به‌دلیل محبتی که شهاب‌الدین به‌شمس ابراز می‌کرده ویا بدین‌سبب که شمس بی‌آرامی و خروش و غلیان شهاب‌الدین را می‌پسندیده و نسبت بدو قرابتی روحانی احساس می‌کرده است. جامی، گویا با توجه به‌سخنان فوق، شهاب‌الدین را مرید شمس معرفی کرده است[۴].

---

۱) مقالات، عماد، ص ۵۵ و بعد.
۲) همان کتاب، ص ۳۴۲ و بعد.
۳) همان کتاب، ص ۳۲۹.
۴) در نفحات الانس چاپ تهران چنین مطلبی یافت نشد. مولف صفحهٔ ۶۵۶ ترجمهٔ ترکی نفحات را مأخذ داده است. اما این مطلب ازنظر تاریخی مختل به‌نظر می‌رسد. چراکه شمس در سال ۵۸۲ هـ تولد یافته و حال آنکه شهاب‌الدین در سال ۵۸۷ هـ ـ که شمس پنج‌ساله بوده ـ به‌شهادت رسیده است. بدین نحو رابطهٔ مرید و مرادی بین این دو عارف را چگونه باید توجیه کرد؟ ـ مترجم.

بدیهی است کسی که فلسفهٔ یونان را مطالعه نکرده باشد و بر آن وقوف نداشته باشد، نمی‌تواند این‌قدر آگاهانه به‌نکوهش آن پردازد. شمس به‌دانشهای قابل‌نسیان که بار دوش انسان است و وبالی.دیگر بر موجودیت انسان می‌افزاید، معتقد نیست، بلکه شیفتهٔ دانشهای متکی بر جذبه و عشق است. آنگاه‌که به‌مقایسهٔ این دو نوع دانش برمی‌خیزد، می‌گوید: «این علم به‌مدرسه حاصل نشود و به‌تحصیل شش هزار سال که شش بار عمر نوح بود، برنیاید. آن صد هزار سال تحصیل چندان نباشد که یک دم با خدا برآرد بنده به‌یک روزه، آن افلاطون را بنده‌یی از بندگان خدا از آن همه علمها تهی تواند کردن...»[۱].

از این سخنان که بگذریم به‌نکتهٔ غیرقابل تردیدی می‌رسیم و آن این است که شمس به‌اسماعیلیان که فلسفهٔ حکما را به‌شیوه‌یی حیاتی و عملی بین مردم اشاعه داده بودند، نظری مثبت داشته است.

اگرچه شمس به‌شدت معارض فلسفه و حکیمان است، ولی در تصوف، مخصوصاً در اعتقاد به «وحدت وجود» از صوفیان متعالی به‌حساب می‌آید. او فراتر از تمام ادیان و مذاهب جای گرفته بود و هستی خود را در «وجود مطلق» مستحیل ساخته و با هستی «او» عجین شده بود. هرچیز را به‌اطلاق دریافته بود. مرد دل بود و روی او بر دل بود. همه را فدای آدمی و آدمی را فدای خویش می‌دانست. می‌گفت: «هیچ فرمود: و لقد کَرَّمنا السموات و لقد کَرَّمنا العرش؟[۲] اگر به‌عرش رَوی هیچ سود نباشد، و اگر بالای عرش رَوی و اگر زیر هفت طبقهٔ زمین، هیچ سود نباشد، درِ دل می‌باید که باز شود. جان‌کندن همهٔ انبیا و اولیا و اصفیا برای این بود، این می جُستند، همه عالم در یک کس است، چون خود را دانست، همه را دانست»[۳]. در تفسیر سخنان فوق گوید: «آخر کعبه در میان عالم است. چو اهل حلقهٔ عالم جمله رو به‌او کنند، چون این کعبه را از میان برداری، سجده به‌سوی دل باشد،

۱) مقالات، نسخه فاتح، ص ۱۰، س ۲۴ـ۲۷.
۲) اشاره به‌آیهٔ کریمهٔ: ولقد کرمنا بنی‌آدم و حملنا هم فی‌البرّ و البحر و رزقناهم من الطیبات و فضّلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلاً (بنی‌اسرائیل، ۱۷ / ۷۰).
۳) مقالات، عماد، ص ۲۶۷.

سجدهٔ آن بردل این، سجدهٔ این بردل آن...»[1] و باز در تأیید همان معنی این حکایت را بازمی‌گوید:

«ابایزید ـ رحمة‌الله علیه ـ به‌حج می‌رفت و او را عادت بود که در هر شهری که درآمدی اول زیارت مشایخ کردی، آنگه کار دیگر. سید به‌بصره به‌خدمت درویشی رفت. گفت: که یا ابایزید کجا می‌روی؟ گفت: به‌مکه به‌زیارت خانهٔ خدا. گفت: با تو زادِ راه چیست؟ گفت دویست درم. گفت. برخیز و هفت‌بارگرد من طواف کن و آن سیم را به‌من ده. برجَست و سیم بگشاد از میان، بوسه داد و پیش او نهاد. گفت یا ابایزید کجا می‌روی؟ آن خانهٔ خدا است و این دل من خانهٔ خدا، اما بدان خدایی که خداوند آن خانه است و خداوند این،که تا آن خانه را بنا کرده‌اند در آن خانه درنیامده است و از آن روز که این خانه را بنا کرده از این خانه خالی نشده است»[2].

شمس اقیانوسی موّاج بود. کار هرکسی نبود که در آن اقیانوس شناگری کند و اعماق آن را بشکافد، او خود از این راز آگاه بود. می‌گفت: «خدای را بندگانند که کسی طاقت غم ایشان ندارد و کسی طاقت شادی ایشان ندارد. صراحیی که ایشان پرکنند هرباری و درکشند، هرکه بخورد دیگر با خود نیاید، دیگران مست می‌شوند و بیرون می‌روند و او بر سر خُم نشسته»[3]. او حال درونی خود را با این عبارت بیان می‌کند: «طاقت کار من کسی ندارد. آنچه من کنم مقلّد را نشاید که بدان اقتدا کند. راست گفته‌اند که این قوم اقتدا را نشاید[4]». باز می گوید: «این سخن من بس تنگست و مشکل و اگر صدبار بگویم هرباری معنیِ دیگر فهم شود و آن معنی همچنان بکر باشد»[5]. شمس خورشید تابان و سوزانی است که هیچ‌گاه پشت ابرهای نهانساز نمی‌ماند. روزی چنین می‌گوید: «سخن همین است که آنچه باطن من است ظاهر

---

۱) مقالات، عماد، ص ۲۵۸.

۲) همان کتاب، ص ۳۲۰.

۳) همان کتاب، ص ۳۵۵، در دیوان کبیر بیتی آمده است که معنی فوق را افاده می‌کند:

مـردان خـرابـات بـخوردند و بـرفتند	مابیم که جـاوید بـخوردیم و بمـاندیم

(جای این بیت را در کلیات شمس نیافتم).

۴) همان کتاب، همان صفحه.

۵) مقالات، نسخهٔ فاتح، ۲۶، سطر ۱۱ـ۱۲.

شدی، باطن من یکرنگی است، همهٔ عالم یک رنگ شدی، شمشیر نماندی و قهر نماندی و این سنّتِ‌اله نیست که این عالم چنین باشد»[1]. او دربند کفر و ایمان نیز نیست. وقتی سخن اقتضا کند، می‌گوید: «من کافرم و تو مسلمان، مسلمان در کافر درج است. در عالم کافر کو تا سجودش کنم که تو بگو من کافرم تا ترا بوسه دهم. اینها مرا نمی‌شناسند در این عالم، پس‌که را می‌پرستند؟ مرا گویی بُرهان بنما، از من برهان خواهند، از برهان حق خواهند، اما از حق برهان نخواهند»[2]. تردیدی نیست که غرض شمس از «کفر» و «کافر» در این مقام همان است که صوفیان «کفر حقیقی» گویند و مقصود وی از «کافر» عارفی است که بدان مقام واصل شده است. به‌عقیدهٔ صوفیان معبود و خدایی که قبل از نیل به‌دریافت وجود مطلق و پیش از بریدن از تمام قیود مادّی و پیوستن به‌هستی مطلق ذات باری به‌ذهن عارف متبادر گردد، اله موهوم (مخلوق وهم و هوی) به‌خاطر خطور می‌کند. عارفی که به‌هستی حقیقی و مطلق دست یافته باشد، اله موهوم را نفی می‌کند. به‌یک اعتبار، کفر همین است. معنی لغوی «کفر» هم پوشاندن و مخفی‌کردن است. عارف که بدین مقام گام می‌نهد، برای حفظ ظواهر دین، این حقیقت را نهان می‌کند و بدین معنی کافر مطلق گردد[3]. بدیهی است که اگر این نکته به‌بیان دیگری گفته شود، حتی اگر توضیح و تفسیر هم گردد، باز برای اهل شرع قابل‌قبول نخواهد بود. شمس‌این نکته را می‌داند. گوید: «این مردمان حق دارند، سخن به‌وجه کبریا می‌آید، همه دعوی می‌نماید. قرآن و سخن (ع م) همه به‌وجه نیاز آمده است و لاجرم همه معنی

---

۱) مقالات، نسخهٔ قونیه، ص ۱۱ سطر ۱-۴؛ در ص ۱۲۴ سطر ۱۲-۲۰ نیز سخنان فوق تکرار شده است.

۲) مقالات، نسخه قونیه، ص ۹۶-۹۷، س ۳۱-۳۲.

۳) پرسندهٔ خراسانی از شیخ محمود شبستری می‌پرسد:

بت و زنار و ترسایی در این کوی — همه کفرست، اگر نه چیست، برگوی

شیخ می‌گوید:

بت اینجا مظهرعشق‌است ووحدت — بود زناز بستن عقد خدمت...

مجموعهٔ آثار شیخ محمود شبستری، به‌کوشش دکتر صمد موحّد، تهران، طهوری، ۱۳۶۵، صفحهٔ ۱۰۳.

می‌نماید...»[۱].

به‌عقیدهٔ شمس، مسلمانی تسلیم است. خلق را از خویش مطمئن ساختن و از خداوند فرمان بردن است. شمس عمیق‌ترین معنی حدیث: «اَلْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ المُسلمون مِنْ یَدِهِ وَ لِسانِهِ»[۲] را دریافته بود. عبارات زیر آشکارا این عقیدهٔ او را بیان می‌کند: «گفتم: می‌روم امشب نزد آن نصرانی که وعده کرده‌ام که شب بیایم. گفتند: ما مسلمانیم و او کافر، بَرِما بیا، گفتم: او به‌سِر مسلمان است، زیرا تسلیم است و شما تسلیم نیستید. مسلمانی تسلیم است...»[۳].

شمس، ابن عربی را به‌سبب عدم متابعتش نکوهش می‌کند. در عبادات نیز به‌عادت و شیوه اعتنائی قائل نیست، بلکه به‌نیّات نظر دارد: «تَفَکُّرُ ساعَةٍ خیرٌ مِنْ عبادةِ سِتّینَ سَنَةٍ، مراد از آن تفکر حضور درویش صادق است که در آن عبادت هیچ ریایی نباشد، لاجرم آن بِهْ باشد از عبادت ظاهر بی‌حضور، نماز را قضا هست حضور را قضا نیست. بعضی فقرا ترک ظاهر کردند که لاصَلٰوةَ اِلاّ بِحُضورِ القَلْبِ لاصَلٰوةَ اِلاّ بِفاتِحَةِ الکِتابِ. پیش ایشان فاتحة الکتاب آن حضور است...[۴]». «عمل محمد ـ صلی‌الله علیه و آله ـ استغراق بودی در خود که عمل، عمل دل است. خدمت، خدمت دل است و آن استغراق است در معبود خود، اما چون دانست که هرکس را به‌آن عمل حقیقی راه نباشد و کم کسی را استغراق مسلم شود، ایشان را این پنج نماز و روزه و مناسک فرمود تا محروم نباشند و اگر آن دگران ممتاز باشند و خلاص یابند و باشد که به‌آن استغراق نیز بوی برند، اگر نه گرسنگی کجا و بندگی خدا کجا و این ظواهر تکلفات ذکر از کجا و عبادت از کجا؟ این شیوخ راهزنان دین محمد (ص) بودند...»[۵]. از آخرین سطور نسخهٔ شمارهٔ ۲۱۵۵ مضبوط در موزهٔ قونیه

---

۱) مقالات، همان نسخه، ص ۱۰۴، سطر ۹ـ۱۱.
۲) التجرید الصریح لاحادیث جامع الصحیح، حسین‌بن مبارک الزبیدی، کتاب الایمان، ج ۱، ص ۸، مصر، مطبعهٔ خیریه، ۱۳۲۲.
۳) مقالات، عماد، ص ۲۸۶.
۴) همان کتاب، ص ۲۷۲.
۵) همان کتاب، ص ۱۵۳ـ۱۵۴.

برمی‌آید که شمس اضداد را در وجود خود جمع کرده و خود را از قیود رها ساخته بود. وی عارف موحّدی بود که پذیرفتن هر نوع قید را دلیل نقصان می‌دانست.

شمس پیرو کدام طریقت بود؟

شمس به‌کدام شاخهٔ تصوف وابسته بود؟ آیا به‌راستی صوفی بود؟

ابوعبدالرحمن سلمی[1] در رسالةالملامتیه[2] صوفیان و ملامتیان را به‌طور جداگانه موردبحث قرار داده است و این طرز تلقی بعد از وی به‌عنوان اساس پذیرفته شده است. سلمی، ارباب احوال را به‌سه دستهٔ عبّاد، صوفیان و شُطّار تقسیم می‌کند. به‌نظر سلمی، دستهٔ نخستین یعنی عُبّاد، خود را به‌زهد و عبادت سپرده‌اند و بی‌آنکه دست ارادت به‌مرشدی دهند، برای رسیدن به‌حق کوشش می‌کنند. دستهٔ دوم مرشدی برمی‌گزینند و به‌خواندن ذکر و اوراد می‌پردازند و از این

---

۱) ابوعبدالرحمن سلمی درگذشتهٔ در ۴۱۲ هـ / ۲۱-۱۰۲۲ م، قرآن را از دیدگاه فلسفهٔ «وحدت وجود» تفسیر کرده و تراجم احوال صوفیان را در «طبقات الصوفیه» گردآوری کرده است. دورساله دربارهٔ ملامتیان و جوانمردان و چنداثر دیگر از خود برجای گذاشته است. تفسیر موسوم به «تفسیر الحقایق» به‌علت نقل بعضی احادیث و مباحث وحدتِ وجود در آن به‌شدت آماج انتقاد و ایراد اهل شرع واقع شده است. همین تفسیر، به‌دستور مولانا به‌صورتی زیبا و به‌خط فخرالدین دیودست استنساخ شده است و مولانا فرجی خاص خویش را به‌خطاط بخشیده است (مناقب‌العارفین، ج ۲، ص ۶۰۳-۶۰۴).

۲) چنانکه می‌دانیم از رسالة الملامتیه نخستین بار پروفسور هارتمان بحث کرده است .ZDMG Band LXXII'P. 193-198 کوپریلی‌زاده احمد جمال این مقاله را که در Der Islamiche Orient درج شده بود، به‌ترکی ترجمه کرده است:

Darülfunun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, sene, 3, sayı 6, Nisan-Mayıs 1340, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1924-1940, s. 277-322.

نسخه‌یی از این رسالهٔ مهم در دارالکتب المصریه به‌شمارهٔ ۱۷۸ و نسخهٔ دیگری در موزهٔ بریتانیا به‌شمارهٔ ۷۵۵۵ موجود است (دکتر ابوالعلاء عفیفی، الملامتیّة و الصوفیة و اهل الفتوة، مصر، ۱۳۶۴/۱۹۴۵، ص ۸۳). نسخهٔ دیگری نیز جزو مجموعهٔ شماره ۴۵۳ کتابخانهٔ رشید افندی مستقر در کتابخانهٔ ملت موجود است که در سال ۹۹۹ هجری استنساخ شده است (۱۲۰-۱۲۴). دکتر عفیفی بدون استفاده از نسخهٔ اخیر به‌چاپ رساله اقدام کرده است و مقدمه‌یی مبسوط و ارزنده بر رساله افزوده است. همین رساله عینا با اضافات زاید از طرف عمر رضا دوغرول به‌ترکی ترجمه شده و به‌عنوان اثری تحقیقی در استانبول به‌چاپ رسیده است:

İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1950.

راه به‌طریق معنوی وارد می‌شوند. محافل معیّنِ و مراسم و لباسهای مشخصی دارند که آنان را از مردم عادی متمایز می‌سازد. اما دستهٔ سوم گروهی هستند که جذبه و عشق را اساس کار قرار داده‌اند و هرگز خود را از مردم مجزّا و متمایز نمی‌دانند، بلکه خویشتن را فروتر از خلق می‌بینند. این زمره به‌سبب نشاط درونی «شقراق» (شطار) و به‌دلیل خصیصهٔ عقیدتی «ملامتیه» نامیده شده‌اند. برخی اینان را فراتر و بعضی فروتر از «صوفیه» دانسته‌اند.

آیین جوانمردی و عیّاری که از دورهٔ ساسانیان بین سپاهیان، بازاریان و صنعتگران رایج شده بود، در قرن دوم هجری / هشتم میلادی بین مسلمانان راه یافت. آداب و عادت آن با اسلام تطبیق شد و نظامی خاص به‌طبقهٔ اصناف بخشید که نظامی باطنی و سازمانی اقتصادی داشت. پیروان این گروه «اهل فتوت» و مشایخ آنان «اَخی» نام گرفته‌اند. این گروه کسوتی مخصوص نمی‌پوشیدند و وجه تمایزی با مردم عادی نداشتند. اصناف و صنعتگران را به‌وحدت فرا می‌خواندند و بدین جهت نیز از همان آغاز بیش از آنکه با صوفیان معاشر باشند، با ملامتیه درآمیخته بودند.

ملامتیه و اهل فتوت پیروان خود را از دنیا روی‌گردان نمی‌کنند، بلکه آنان را به‌یاری ضوابط دقیقی به‌دنیا و زندگانی پیوند می‌دهند. این دو فریق درعین حال که صوفی هستند، قواعد متین دنیوی نیز دارند. چون نام طریقت برخود ننهاده‌اند، گروه کثیری از پیروان طریقتهای دیگر به‌آیین ملامت گرویده و قدم به‌راه «ملامتیان» گذاشته‌اند و صنعتگران و افراد وابسته به‌شاخه‌یی از اصناف نیز به‌اقتضای مشاغل خود، به «اهل فتوت» پیوسته‌اند. اما بعد از قرن دوازدهم میلادی / ششم هجری طریقتهایی دیگر از ملامتیه منشعب شده‌اند که عقاید باطنی داشته‌اند. قلندریه و فرقهٔ منشعب از آن، حیدریه که شیخ عطار دربارهٔ مؤسس آن، قطب‌الدین حیدر (م ۶۱۸ هـ / ۱۲۲۱ م) کتاب حیدری‌نامه[1] را سروده است، از آن گروه بودند. همچنین

---

۱) گویا این کتاب به‌تاراج زمان رفته است (تاریخ نظم و نثر در ایران، سعید نفیسی، ج ۱، ص ۱۱۴).

بابایی‌ها که در بخش نخست کتاب دربارهٔ آنان سخن گفتیم، و فرقهٔ جامیه که به‌شیخ‌الاسلام احمد نامقی جامی (م ۵۳۶ هـ / ۱۱۴۱ م) انتساب داشتند، از آن فرقه به‌شمار می‌آمدند. ادهمیه نیز که پیروان ابراهیم بن ادهم، صوفی معروف (م ۱۶۱ هـ / ۷۷۷ م) بودند، از آنان شمرده می‌شدند و همچنین ابدالان که در قرن هفتم هجری / سیزدهم میلادی به‌نامهای: ابدالان و ابدالان روم به‌صورتی متشکل در آناطولی می‌زیستند، از فرقهٔ مزبور منشعب شده بودند[1].

اعتقادات و مراسم و ظواهر فرقه‌های فوق که «واصلان خراسان» نامیده می‌شدند، شباهت زیادی به‌هم داشتند.

در اشعار مولانا ابیات فراوانی یافت می‌شود که کلمهٔ «قلندر» و «قلندریه» در آنها به‌کار رفته است. در این ابیات تلمیحاتی از قلندر به‌چشم می‌خورد. برخی از آنها را قید می‌کنیم:

«در عین کفر جوهر ایمان ربوده‌ای
در دوزخی و جنت و کوثر گرفته‌ای
ای عارفی که از سر معروف واقفی
وی ساده‌یی که رنگ قلندر گرفته‌ای»[2]



«چو شب شد جملگان در خواب رفتند
همه چون ماهیان در آب رفتند

---

۱) واحدی از شاعران و نویسندگان قرن شانزدهم در اواخر سال ۱۵۲۲ م / غرهٔ صفر ۹۲۹ هـ کتابی به‌نام: مناقب خواجهٔ جهان و نتیجهٔ جان تألیف کرده و جای جای کتاب را با اشعار آراسته است. در این کتاب از فرقه‌های نامبرده و فرقهٔ بکتاشی، شمسی و مولوی و البسه و اعتقادات آن فرقه‌ها اطلاعاتی ارزنده ارائه داده است. نسخه‌یی از این کتاب که ۸۴ سال بعد از تألیف نوشته شده، دراختیار نگارنده است. نسخهٔ جدیدتری هم بین کتابهای حالت افندی مستقر در کتابخانهٔ سلیمانیه به‌شمارهٔ ۲۴۲ موجود است. قره‌قاش‌زاده عمر از مشایخ جلوتی در قرن هفدهم اصطلاحات زیادی بدین کتاب افزوده و به‌نام: نورالهدی لمن اهتدی به‌صورت یکی از تألیفات خود درآورده است. ما نخستین بار از این کتاب در مجلهٔ ترکیات بحث کرده‌ایم:
Türkiyat Mecmuası, c. III, 1953, İstanbul, Devlet Matbaası, s. 129-132.

۲) کلیات شمس، مصحح مرحوم فروزانفر، ج ۶، ص ۲۲۰.

همه اندر غم اسباب (و) ایشان
قلندوار بی‌اسباب رفتند»[۱]

❊

«حَشَمِ عشق درآمد، رَبَضِ شهر برآمد
هله‌ای یار قلندر، بشنو طبل ملامت»[۲]

❊

«نیست قلندر از بشر، نک به‌تو گفت مختصر
جمله نظر بود نظر در خمشی کلام دل»[۳]

❊

«قد جاء قلندر مباحی یا ساقی اقبلی براح
واسقیه کذا الی الصباح یا معتمدی و یا شفائی»[۴]

❊

«گفتم به‌قلندری که بنگر
کان چرخ که شد دوتا چه دارد
گفتا که فراغتی است مارا
کوخود چه‌کس است یا چه دارد»[۵]

❊

«پس ما چه زنیم ای قلندر
اندر گره و گره‌گشائی

---

۱) این رباعی ظاهراً در کلیات شمس مصحح مرحوم فروزانفر نیامده است.
۲) همان کتاب، ج ۱، ص ۲۳۶ (با اندکی اختلاف).
۳) همان، ج ۳، ص ۱۴۷.
۴) همان، ج ۷، ص ۶۰.
۵) همان، ج ۲، ص ۹۳.

مـــخدومی شـــمس دیـــن تـــبریز
چـون خـورشیدش (ت) در ایـن سمـا نـی»[۱]

❊

«تـا کـه قـلندر دل من داد مـیِ مُـذهلِ مـن
رقص‌کنـان دلق‌کشـان جـانب خمّـار شـدم»[۲]

❊

«بقـا انـدر بقـا بـاشد طـریق کم‌زنـان ای دل
یقین اندر یـقین بـاشد قـلندر بی‌گمـان ای‌دل
شنودی‌شمس‌تبریزی‌گمـــان‌بردی‌ازوچـــیزی
یکی‌سرّدل‌آویزی(آمیزی)تراآمدعیان‌ای‌دل»[۳]

❊

«بـــجو بـــوی حـــق از دهـــان قـــلندر
بـه جِـد چـون بـجویی یـقین مـحرم آیـی»[۴]

❊

«تـــا مـــدرسه و منـــاره ویـــران نشـــود
احـــوال قـــلندری بســـامان نشـــود
تـــا ایمـــان کـــفر و کـــفر ایمـــان نشـــود
یک بـــندهٔ حـــق بـــه‌حق مسلمـــان نشـــود»[۵]

❊

«آن بـــاده کـــه بـــر خـلق حـرام است حـرام
بـــر جـــان قـــلندری مـــدام است مـــدام

۱) کلیات شمس، ج ۶، ص ۸۸-۸۹.
۲) همان، ج ۳، ص ۱۸۰.
۳) همان، ج ۳، ص ۱۴۸.
۴) همان، ج ۷، ص ۱۱.
۵) همان، ج ۸، ص ۱۳۶، رباعی ۸۰۴.

هــان ای ســاقی مگــو تمــام است تمــام
آغــاز و تمــام مــا کــدام است کــدام؟»[۱]

❊

«قــلندر گــرچــه فــارغ می‌نمــاید
ولیکــن نــیست از اســرار فــارغ
ز اوّل مــی‌کشد او خــار بسیــار
هــمه گــل گشت و گشت از خــار فــارغ...
قــلندر هست در کشــتی نشســته
روان در راه و از رفتــار فــارغ»[۲]

این‌همه تلمیح را بر تصادف حمل کردن اندکی دشوار است. چنانکه از مآخذ برمی‌آید شمس در زیّ بازرگانان می‌زیست. شایان دقت است که هنوز کلاهی از شمس در موزهٔ قونیه نگهداری می‌شود که بابایی‌های منشعب از ملامتیه نوعی از آن را بر سر می‌گذاشتند. کلاهی که بکتاشیان کهن بدان «الف خراسانی» نام داده بودند. گویا شمس گذشته از آنکه لباس مخصوصی نمی‌پوشید، گاهی هم این تاج [۳] را بر سر می‌گذاشته است. در قسمت فوقانی این کلاه «الله‌اکبر» و در پیشاپیش آن کلمهٔ توحید: «لااله الاالله» و پشت آن «محمّد رسول‌الله» و درون آن «بسم‌الله الرحمن الرحیم» نوشته شده است. قلندریه و بکتاشیه نیز چنین تاجهایی داشته‌اند. چنانکه در موزهٔ بلدیهٔ استانبول تاجی است که بالای آن «مدد یاعلی» نوشته شده است. در استانبول بر سر راه محلهٔ دفتردار به‌ایوب روبروی جامع زال پاشا، لحدی بر دیوار قرار دارد که بنا به‌نوشتهٔ روی آن، متعلق به«آورانوس» است. کلاه حجّاری شدهٔ

---

۱) کلیات شمس، ج ۸، ص ۱۸۷ (سه رباعی به‌همین مضمون و ردیف و قافیه در صفحهٔ مذکور کلیات شمس با اندکی اختلاف آمده است).
۲) همان، ج ۳، ص ۱۲۴.
۳) به‌قسمتی از تاج که روی سر قرار می‌گیرد و بیشتر مجزا از بخش فوقانی آن است و به‌قسمت اول دوخته می‌شود، «لنگر» گویند. آن قسمت که فرق سر را می‌پوشاند، «قبه» و به‌قسمتهای مختلف راس و اطراف تاج، ترک گویند. (لنگر بدین معنی که مولف آورده است در فرهنگهای فارسی و ترکی نیامده است) ـ مترجم.

بالای لحد کاملاً شبیه کلاه شمس یعنی همان «تاج الف خراسانی» است، فقط قسمت فوقانی آن برآمدگی بیشتری دارد. در برهان قاطع، ذیل کلمهٔ «زورقی» آمده است: «زورقی نوعی از کلاه قلندران باشد و آن شبیه است به کشتی»[1]. این توضیح نشان می‌دهد که این کلاه که به‌راستی از پهلو شبیه قایق است، کلاه قلندران ایرانی بوده و «زورقی» خوانده می‌شده است. مینیاتوری متعلق به «قایغوسز ابدال»[2] ضمیمهٔ مقاله‌یی تحت عنوان بکتاشیگَری در مصر از فؤاد کوپریلی در مجلهٔ ترکیات آمده است. در توضیح زیر آن نوشته شده که «از مینیاتورهای بکتاشیهٔ کهن اقتباس شده است». در این مینیاتور نیز کلاه الف خراسانی یعنی همان «زورقی» به‌چشم می‌خورد. در قسمت فوقانی آن چند تَرْک و در رأس آن دگمه‌یی قرار دارد[3].

کوپریلی دربارهٔ مینیاتوریست و محلی که مینیاتور به‌دست آمده، توضیحی نداده است. نگارنده بعدها اطلاع یافت که این مینیاتور در توپقاپوسرای نگهداری می‌شود و «لَوَندی» در قرن دوازدهم هجری / هیجدهم میلادی آن را ساخته است. از آنجایی که در قرن هیجدهم این نوع تاج دیگر رواجی نداشته است، به‌این نتیجه می‌رسیم که «لوندی» آن را از روی مینیاتور کهن عیناً نقاشی کرده است.

باز می‌دانیم که دیوانه محمد چلبی پسر بالی و مرشد خانقاه افیون قره‌حصار که به عباپوش ولی شهرت داشت و از فرزندان مطهره خاتون دختر سلطان ولد و سلیمان بیک قرمیانی بود، گاهی کلاه راست مولوی و گاه کلاه سیفی مولوی[4] و گاهی هم «سکهٔ دوازده کنگرهٔ شمسیه» که به‌شمس منسوب بوده، بر سر می‌گذاشته است. اکثر اوقات «چهار ضرب» می‌زده یعنی ریش و زلف و سبیل و ابرو را

---

۱) برهان قاطع، تصحیح مرحوم دکتر محمد معین، ج ۲، ص ۱۰۴۴.

۲) قایغوسز ابدال از شاعران متصوف قرن نهم هجری / پانزدهم میلادی است ـ مترجم.

3) Türkiyat Mecmuası, c. 6, 1936-1939, s. 33.

۴) نوعی کلاه مولویان که بالای آن مسطح و شبیه شمشیر است و بدان جهت «سیفی» خوانده شده است:
Tasavvuftan dilimize geçen deyimler ve atasözleri, Abdülbaki Gölpınarlı, s. 293.

می‌تراشیده است[۱]. باز شایستهٔ توجه است که آن کلاهی که قبّهٔ آن دوازده تَرک و لنگرش هم چهار تَرک دارد و بکتاشیان آن را «قلندری»، «جلالی»، و «حسینی» نام داده‌اند، نیز به‌شمس منسوب است. افلاکی، روایت زیر را از مولانا نقل می‌کند:

«همچنـان مگـر روزی آینه‌داری محاسن مبارکش را می‌ساخت، گـفت: خداوندگار چه فرماید، چگونه می‌سازم؟ فرمود: آن‌قدر که فرقی باشد میان مرد و زن. روز دیگر فرمود که: من بر قلندران رشک می‌برم که هیچ ریش ندارند و حدیثی فرمود که: «مِنْ سَعٰادَةِ المَرْءِ خِفَّةُ لِحْيَتِهِ، لأنَّ اللِّحْيَةَ حِلْيَةُ المَرْءِ وَ في كِثْرَتِهٰا اِعْجٰابُ المَرْءِ بِنَفْسِهِ وَ هُوَ مِنْ المُهْلِكٰاتِ» و فرمود که بسیاریِ ریش صوفیان را خوش است، اما تا صوفی ریش را شانه‌کردن، عارف به‌خدا می‌رسد»[۲].

روزی جماعتی از مولانا التماس امامت کردند و شیخ صدرالدین قونیوی نیز در آن جماعت بود. گفت: ما مردم ابدالیم به‌هر جایی که مـی‌رسیم مـی‌نشینیم و می‌خیزیم، اقامت را ارباب تصوف و تمکین لایقند. به‌شیخ صـدرالدیـن قـونیوی اشارت کرد، تا امام شد[۳]. اینکه مولانا خود را «ابدال» خوانده است، نیز قابل دقت است.

معلوم است که آئین تراش ـ چنانکه در شاخهٔ مجردان طـریقت بکتاشیه ـ در طریقت مولویّه نیز از ارکان است[۴]. در طریقت سهروردیه و بعضی طریقتهای دیگر نیز آئین تراش وجود دارد و بدون تردید این آئین از قلندریه اخذ شده است. این قرابت و شباهت مولویه به‌قلندریه، مولف تبیان[۵] را به‌اشتباه انداخته، چنانکه وی قلندریه را شاخه‌یی از مولویه پنداشته و این طریقت را به‌دیوانه محمد چلبی نسبت داده است[۶].

---

۱) سفینهٔ نفیسه مولویان، جزء اول، ص ۱۶ به‌بعد.
۲) مناقب العارفین، ج ۱، ص ۴۱۲.
۳) نفحات الانس، چاپ تهران، ص ۴۶۲.
۴) مناقب العارفین، نسخهٔ خطی ب ۵۵جای آن را در مناقب‌العارفین چاپی نیافتیم ـ مترجم.
۵) تبیان وسائل الحقائق فی بیان سلاسل الطرائق، از کمـال‌الدیـن مـحمد حـریری (حـریری‌زاده) تذکره‌یی ترکی است. مؤلف از نسخهٔ خطی کتاب استفاده کرده است ـ مترجم.
۶) تبیان: ب ۴۷، آ ۷۷.

بعد از این‌همه توضیحات باز آن جسارت را در خود نمی‌بینیم که شمس تبریزی را از قلندریه بدانیم. اگر در **مقالات** اشاره‌یی در این باب می‌یافتیم، تردید نمی‌کردیم. اما در **مقالات** فقط یکبار به قلندریه اشاره شده است و آن وقتی است که یکی بر او اشکال گرفت که: «یاران ما به‌سبزک[1] گرم می‌شوند... اشکال گفت: حرامی خمر در قرآن هست، حرامی سبزک نیست. گفتم: هر آیتی را سببی می‌شد، آنگه وارد می‌شد. این سبزک را در عهد پیغامبر (ص) نمی‌خوردند صحابه و اگر نه کشتن فرمودی، هر آیت به‌قدر حاجت فرو می‌آمد و به‌سبب نزول فرو می‌آمد، چون نزد رسول (ص) قرآن بلند خواندند صحابه، تشویش شد خاطر مبارکش، آیت آمد: «یا ایهاالذین آمنوا لاترفعوا... [این سبزک در زمان ما به‌قلندران عجم رسید...][2]» مسلماً چنانکه شمس را ازنظر مشرب و جذبهٔ عرفانی نمی‌توان به‌طبقه‌یی وابسته دانست، از سخنان او نیز انتساب وی را به‌طریقتی یا فرقهٔ معینی نمی‌توان اثبات کرد. او عارفی است از «شُطّار» و صاحب حال و هوای ملامتی. شاید مرشد او، ابوبکر سله‌باف تبریزی که از احوال وی اطلاعی دردست نداریم، از مشایخ قلندریه بوده باشد و شاید از آنجایی که به «سله‌باف» شهرت یافته به‌صنفی از اصناف وابسته بوده و از جوانمردان به‌شمار می‌آمده است. چنانکه شمس خود نیز با جوانمردان حشر و نشری داشته است:

«فتوت به‌آدم رسید، چنین بود و چون به‌ابراهیم رسید، چنین بود، و چون به‌امیرالمومنین علی (ع) رسید، چنین بود. هریکی می‌گفتند به‌اندازهٔ خویش به‌نوبت. چون نوبت من رسید، هرچند الحاح کردند، من چیزی نگفتم. گفتم: نمی‌گویم. آنجا درویشی بود، سرفرود آورد و او هیچ نگفته بود، میلم شد به‌گفتن. گفتم: آدمی می‌باید که در همهٔ عمر یکبار زلّت کند، اگر کند. باقی همهٔ عمر مستغفر آن باشد، بر سنت پدر «مَنْ اَشْبَهَ اَباهُ فَما ظَلَمَ» و آغاز کردم عذر زلّت آدم را و تقدیر

۱) سبزک: بنگ (لغت‌نامه).

۲) مقالات، عماد، ص ۲۱. عبارت درون قلاب در چاپ عماد نیامده است این عبارت در «اضافات روایت مبسوط» مقالات چاپ آقای دکتر محمدعلی موحد هست. ص ۲۲۱.

توبهٔ او...»[۱] می‌بینیم که شمس چون اهل فتوت سخن می‌گوید و برای فتوت تعریف دیگری می‌آورد و به‌تعاریف موجود آن، تعریف جدیدی می‌افزاید. درعین حال این عبارات، علت استقبال گروهی از اهل فتوت در دومین نزول شمس به‌قونیه را نیز روشن می‌کند[۲].

این نکته را هم اضافه کنیم که شمس خواه مرید شیخی از قلندریه باشد، و خواه از سرآمدان اهل فتوت و یا واصلان مقام اخوت، بی‌گمان از «شطّار» است و بیش از آنکه ملامتی باشد، یک ملامتی‌نماست و در طول حیات خود به‌هیچ طریقتی وابسته نمانده، سوخته و سوزانده و با پرتو خویش پهنهٔ حیات را نورانی ساخته و مولانا را به‌عالمیان عرضه کرده است. او دریای بیکران موّاج و کف‌آلودی است که به‌تلاطم درآمده و مرواریدی ارزنده چون مولانا را به‌بشریت ارمغان آورده است.

شمس در قونیه

پیش از آنکه شمس به‌قونیه وارد شود، کجابود؟ چه می‌کرد؟ در این باب اطلاعاتی اندک از **مقالات** به‌دست می‌آید: او بسیار سفر می‌کرد. تا در دیاری شناخته می‌شد، کوچ می‌کرد و راه دیاری دیگر در پیش می‌گرفت. از این رو او را «شمس پرنده» می‌گفتند[۳]. به‌پاس کمالات معنویش «کامل تبریزی» می‌خواندند[۴]. این لقب در **مقالات** او نیز آمده است[۵].

افلاکی، بااستفاده از **مقالات**[۶] می‌نویسد که: «چون حضرت مولانا شمس به‌شهر ارزروم رسید، به‌مکتبداری مشغول شد»[۷]. شمس نخود به‌مکتبداری خویش

---

۱) مقالات، عماد، ص ۸۰.
۲) مناقب‌العارفین، ج ۲، ص ۶۹۷.
۳) همان کتاب، ج ۱، ص ۸۵.
۴) مناقب‌العارفین، ج ۲، ص ۶۱۵.
۵) مقالات، عماد، ص ۹۵.
۶) همان کتاب، ص ۳۴۵.
۷) مناقب‌العارفین، ج ۲، ص ۶۹۳.

اشاره می‌کند و می‌گوید که کودکی را در مدتی اندک قرآن آموخته و محل تعلیم خود را هم ارزروم قید کرده است. او تصریح می‌کند که بر کودکان خشمگین می‌شده و آنان را به چوب و فلک می‌بسته است[1].

شمس به هر شهری که وارد می‌شد، در کاروانسرا اقامت می‌کرد[2]. او خود به‌این خصوصیت اعتراف می‌کند: «من پیرویِ این فلان‌الدین نکنم و بر آن سلام ندهم. بعد از آن روی به‌مولانا صلاح‌الدین کرد، گفت: چون می‌گویم؟ مولانا صلاح‌الدین گفت: حکم تو راست، هرچه گویی ما را جوابی نیست و حالتی نه. در آن کنج کاروانسرا می‌باشیدم، آن فلان گفت: به‌خانقاه نیایی؟ گفتم: من خود را مستحق خانقاه نمی‌بینم و نمی‌دانم. خانقاه جهت آن قوم کرده‌اند که ایشان را پروای پختن و حاصل‌کردن نباشد. روزگار ایشان عزیز باشد، به‌آن نرسند. من آن نیستم. گفتند: مدرسه نیائی؟ گفتم: من آن نیستم که بحث توانم کردن، اگر تحت‌اللفظ فهم کنم، آن را نشاید که بحث کنم و اگر به‌زبان خود بحث کنم، بخندند و تکفیر کنند و به‌کفر نسبت کنند، من غریبم و غریب را کاروانسرا...»[3]. افلاکی این مطالب را عیناً نقل کرده است.

شمس، در شام به‌مولانا برخورده بوده است. افلاکی می‌نویسد: «چنان منقول است که: روزی میان هنگامهٔ مردم در شهر دمشق حضرت مولانا دست مبارک مولانا شمس‌الدین را بگرفت فرمود که: صراف عالم مرا دریاب. تا حضرت مولانا شمس‌الدین از عالم استغراق خود به‌خود آمدن، مولانا رفته بود»[4].

دربارهٔ نزول شمس به‌قونیه در مقالات بدین عبارات برمی‌خوریم: «پیش از این به‌حضرت حق‌تعالی تضرع می‌کردم که مرا به‌اولیای خود اختلاط ده و هم

---

۱) مقالات، پیشین، ص ۳۴۵ به‌بعد.

۲) مناقب العارفین، ج ۲، ص ۶۱۶.

۳) مقالات، ص ۶۲. مولف ورق ب و آ ۱۸۲ مناقب‌العارفین را هم سند داده است جای آن مطالب را در مناقب‌العارفین چاپی نیافتیم.

۴) مناقب‌العارفین، ج ۲، ص ۶۱۸. در متنِ کتاب، مولف می‌نویسد که: «شمس بر دست مولانا بوسه زد و...»؛ عبارات مناقب‌العارفین عیناً نقل شد ـ مترجم.

صحبت کن. به‌خواب دیدم که مرا گفتند که تو را با یک ولی هم‌صحبت کنیم. گفتم: نیک است، کجاست آن ولی؟ شبی دیگر دیدم. باز شبی دیگر دیدم که گفتند: در روم است. بعد از این چند مدت طلب، نیافتم و ندیدم. گفتند که وقت نیامد هنوز. «الأمورُ مَرْهُوَنةٌ بِاَوْقاتِها»[۱]. افلاکی این مطالب را عیناً نقل کرده است[۲]. قبلاً گفتیم که از سخنان شمس در **مقالات** چنین استنباط می‌شود که از روزی که وی از تبریز خارج شد، تا روزی که با مولانا دیدار کرد، مجذوب هیچ یک از مشایخ و بزرگان طرایق نگشت و با هر شیخی که روبرو شد، خود را بالاتر از او دید. باز از **مقالات** برمی‌آید که مدتی مدید در شام و حلب اقامت داشته است.

نزول شمس به‌قونیه در **مقالات** با عبارات زیر قید شده است:

«قدوم (مولانا) شمس‌الدین تبریزی ـ خلدالله برکته ـ بامداد روز شنبه بیست و ششم جمادی الاخرة سنة اثنی و اربعین و ستمائه»[۳] (۲۳ اکتبر ۱۲۴۴). افلاکی همین قول را عیناً آورده است[۴]. تردیدی نیست که تاریخ فوق یا به‌وسیلهٔ مولانا و یا به‌دستور او نوشته شده است. مولانا هنگام ملاقات با شمس نزدیک پنجاه سال داشت[۵]، ولی از مدت عمر شمس اطلاع دقیقی در دست نیست. اما او از فخرالدین، درگذشتهٔ ۶۰۷ هـ / ۱۲۱۰ م چنان سخن می‌گوید که گویی زمان او را دریافته است و نیز با اوحدالدین، درگذشتهٔ ۶۳۵ هـ / ۱۲۳۷ م در بغداد ملاقاتی داشته است و با محیی‌الدین عربی متوفی ۶۳۵ هـ / ۱۲۴۱ م در شام دیدار کرده است. همچنین اگر نوشتهٔ **نفحات‌الانس** را دربارهٔ مصاحبتی که به‌دستور بهاءالدین زکریا، درگذشتهٔ ۶۶۶

---

۱) مقالات، نسخهٔ خطی قونیه، ص ۸۱، سطر ۲۷ـ۳۰؛ در مقالات چاپی نیافتیم.
۲) مناقب العارفین، ج ۲، ص ۶۸۳.
۳) مقالات، عماد، ص ۸۴؛ آقای دکتر موحد تاریخ ورود شمس به‌قونیه را مطابق هر سه‌نسخهٔ مقالات در صفحهٔ ۶۸ نقل کرده‌اند ـ مترجم.
۴) مناقب‌العارفین، ج ۲، ص ۶۱۸.
۵) این حدس باتوجه به‌تاریخ ولادت مولانا، بنابر مشهور ۶۰۴ هـ درست درنمی‌آید، مگر آنکه تاریخ تولد وی را، چنانکه مولف بر آن پای می‌فشارد، چندسال قبل از تاریخ فوق بدانیم:
A. Gölpınarlı: Mevlana Sems-i Tabrizi ile altmıs iki Yasında bulustu' Sarkiyat Mec. III,s 156-161.

هـ / ۱۲۶۷ م با فخرالدین عراقی ـ از یاران باباکمال ـ داشته است، صحیح تلقی کنیم و گذشته از همهٔ اینها اگر این نکته را مدّنظر قرار دهیم که شمس آرای مشایخ نامبرده را به‌محک انتقاد می‌زده است و به‌ارشاد آنان برمی‌خاسته است، به‌این نتیجه می‌رسیم که شمس باید ازنظر سِنّی در مراحل کمال بوده باشد. ولدچلبی ایزبوداق به‌شصت‌ساله بودن شمس اشاره کرده است. بدیع‌الزمان فروزانفر هم با توجه به‌بیت زیر صحت آن را پذیرفته است:

«بازم زتو خوش جوان وخرم ای شمس‌الدین سالخورده»[1]

اما باید گفت که این بیت در اکثر نسخه‌های خطی کهن دیوان نیامده است[2].

شمس وقتی به‌قونیه آمد، طبق عادت خویش در خان برنج فروشان[3] یا خان شکرریزان[4] فرود آمد. دربارهٔ اولین ملاقات مولانا و شمس، افلاکی و سپهسالار با اختلاف خیلی جزئی مطالب زیر را نوشته‌اند:

«روزی حضرت مولانا با جماعت فضلا از مدرسهٔ پنبه‌فروشان بیرون آمده بود و از پیش‌خان شکرریزان می‌گذشت حضرت مولانا شمس‌الدین برخاست و پیش آمد، عنان مرکب مولانا را بگرفت که یا امام‌المسلمین، ابایزید بزرگتر بود یا محمد؟ مولانا فرمود که از هیبت آن سؤال گوئیا که هفت آسمان از همدگر جدا شد و بر زمین فرو ریخت و آتش عظیم از باطن من به‌جمجمهٔ دِماغ زد و از آنجا دیدم که دودی تا ساق عرش برآمد، جواب داد که حضرت محمد رسول‌الله بزرگترین عالمیان بود، چه جای با یزیدست؟ گفت: پس چه معنی است که او با همهٔ عظمت خود: «ما عرفناک حقّ معرفتک» می‌فرماید و این ابایزید: «سبحانی ما اعظم شأنی و انا سلطان السلاطین» می‌گوید؟ فرمود که ابایزید را تشنگی از جرعه‌یی ساکن شد و دَم از سیرابی زد و کوزهٔ ادراک او از آن مقدار پُر شد و آن نور به‌مقدار روزنِ خانهٔ او بود. اما حضرت مصطفی را ـ علیه‌السلام، استسقای عظیم بود و تشنگی در تشنگی

---

۱) زندگانی مولانا جلال‌الدین، چاپ دوّم، ص ۵۰ و پاورقی آن.
۲) این بیت ظاهراً در کلیات شمس تصحیح مرحوم فروزانفر هم نیامده است ـ مترجم.
۳) رسالهٔ سپهسالار، ص ۱۲۶.
۴) مناقب‌العارفین، ج ۲، ص ۶۱۸.

و سینهٔ مبارکش به‌شرح «اَلَمْ نَشْرَحْ لَکَ صَدْرَکْ»، «اَرْضُ‌الله وٰاسِعَةٌ» گشته بود، لاجرم دم از تشنگی زد و هر روز در استدعای قربت زیادتی بود و از این دو دعوی، دعویِ مصطفی عظیم است، از بهر آنکه چون او به‌حق رسید، خود را پُر دید و بیشتر نظر نکرد، اما مصطفی ـ علیه‌السلام ـ هر روز بیشتر می‌دید و پیشتر می‌رفت انواع و عظمت و قدرت و حکمت حق را یوماً بیومٍ و ساعةً بساعةٍ زیاده می‌دید، از این روی «ما عرفناک حق معرفتک» می‌گفت. چنانکه فرمود:

«ریگ زآب سیر شد من نشدم زهی زهی

لایق جز کمان من نیست در این جهان زهی

کوه کمینه لقمه‌ام، بحر کمینه شربتم

من چه نهنگم ای خدا بازگشا مرا رهی»

همانا که مولانا شمس‌الدین نعره‌یی بزد و بیفتاد...[1]».

«همچنان منقول‌است که سه‌ماه تمام در حجره‌یی خلوت لیلاً و نهاراً به‌صوم وصال همچنان نشستند که اصلاً بیرون نیامدند...»[2].

سخنان زیر از **مقالات** شمس، روایت فوق را تائید می‌کند:

«یکی را سئوال کردند که شیخ تو بهتر است یا ابایزید؟ گفت: شیخ. گفتند که شیخ تو بهتر است یا ع م (علیه السلام). گفت: شیخ.گفتند: شیخ تو یا خ (ظاهراً خدا). گفت: من یگانگی و توحید آنجا یافته‌ام، غیر آن یگانگی نمی‌دانم»[3]، «عجب این بزرگان را، چون کلام نیز روی ننمود، از این بزرگان؛ با یزید از این قبیل نباشد، انبیا باشند و رسل. مگر از کلام مست شدند، نتوانستند نوشیدن. صدهزار خُم خمر آن نکند که کلام رب‌العالمین کند»[4]. جای دیگر می‌گوید: «ضَلَّ مَنْ قٰالَ: سُبْحٰانیِ مٰا

---

۱) مناقب العارفین، ج ۲، ص ۶۱۸ به‌بعد.

۲) رسالهٔ سپهسالار، ص ۱۲۸.در قونیه به‌جایی که شمس و مولانا دیدار کرده بودند «مرج‌البحرین» می‌گفتند که از آیهٔ ۱۹ سورهٔ الرحمن یعنی: «مرج البحرین یلتقیان» اخذ شده بود... شبها از آرامگاه مولانا شمع می‌آوردند و می‌افروختند. زیارتگاه عام مخصوصاً «مولویان» بود. امروز آثاری از آن برجای نمانده و آن جای تاریخی، به‌سینهٔ تاریخ و دل عارفان سپرده شده است.

۳) مقالات، عماد، ۹۷.

۴) مقالات، موحّد، صص ۹۴-۹۵.

اَعْظَمَ شَأنی»[1].

بعد از ملاقات با شمس، تحولی عظیم در حیات مولانا روی نمود. شایسته است که اینجا رشتهٔ کلام را به مولانا بسپاریم:

«سخت خوش است چشم تو وان رخ گلفشان تو
دوش چه خورده‌ای بُتا راست بگو به‌جان تو
فتنه‌گر است نام تو پرشکر است دام تو
با طرب است جام تو بانمک است نان تو
خوبی جمله شاهدان مات شد و کساد شد
چون بنمود ذرّهٔ خوبی بیکران تو
مرده اگر ببیندت فهم کند که سرخوشی
چند نهان کنی که می فاش کند نهان تو
بوی کباب می‌زند از دل پرفغان من
بوی شراب می‌زند از دم و از فغان تو...
زاهد کشوری بُدم، صاحب منبری بُدم
کرد قضا دلِ مرا عاشق و کف‌زنان تو...»[2]

باز فرماید:

«به جان جملهٔ مستان که مستم — بگیر ای دلبر عیّار دستم
به‌جان جمله جانبازان که جانم — به‌جان رستگارانش که رَستم
عطاردوار دفتر باره بودم — زبردست ادیبان می‌نشستم
چو دیدم لوح پیشانیِ ساقی — شدم مست و قلمها را شکستم
جمال یار شد قبلهٔ نمازم — زاشک رشک او شد آبدستم
زحُسن یوسفی سرمست بودم — که حُسنش هردمی گوید الستم
در آن مستی ترنجی می‌بریدم — ترنج اینک درست و دست خَستم

۱) مقالات، عماد، ص ۲۱۹؛ عین عبارات نسخهٔ فاتح در مقالات چاپی نیامده است.
۲) کلیات شمس، ج ۵، ص ۲۴.

مبادم سراگر جز توسرم هست بسوزان هستیَم گر بی‌تو هستم
تویی مقصود در کعبه و کنشتم تویی مقصود ازبالا و پستم»[1]

بازفرماید:

«منم آن حلقه در گوش و نشسته گوش شمس‌الدین
دلم پرنیش هجرانست بهر نوش شمس‌الدین
چو آتشهای عشق او زعرش و فرش بگذشتست
در این آتش ندانم کرد من روپوش شمس‌الدین
در آغوشم ببینی تو زآتش تنگها لیکن
شود آن آب حیوان از پی آغوش شمس‌الدین
چو دیگر پخت عقل من، چشیدم بود ناپخته
زدم آن دیگ در رویش زبهر جوش شمس‌الدین
در این خانه تنم بینی یکی را دست بر سر زن
یکی رنجور در نزع و یکی مدهوش شمس‌الدین
زبان ذوالفقار عقل کاین دریا پُر از دُر کرد
زبانش بازبگرفت و شد او خاموش شمس‌الدین»[2]

چون خورشید وجود افسانه آسا و فاجعه‌آمیز شمس غروب کرد و از افق خاطره‌ها سربرآورد، باز مولانا آنی او را فراموش نکرد و تا پایان حیاتش، نهان و آشکارا از شمس یاد کرد و در هر صاحب کمالی شمس را جست و در هر صاحب جمالی دیدگانش دنبال شمس گشت. چراکه شمس: «شیخ دین و دریای معنیهای رب العالمین بود. زمین و آسمان در برابرش به‌مثابهٔ خاشاکی بود. خاشاک اگر بر آب می‌رقصد، هم از آب است. اگر دریا آرامش خاشاک را اراده کند، به‌ساحل پرتابش می‌کند»[3]. «اگر از روی او سخنی به‌میان آید، خورشید روی درهم می‌کشد»[4]، و «اگر

---

۱) کلیات شمس، ج ۳، صص ۲۳۶-۲۳۷.
۲) همان، ج ۴، ص ۱۴۴.
۳) مثنوی، طبع نیکلسون، دفتر اول، ب ۳۸-۳۳۴۱.
۴) همان کتاب، ب ۱۲۳.

بی‌پرده جمال نماید، هیچ‌چیز برجای نماند»[۱]، «پس برای ادراک حقیقت، دامن او را نباید رها کرد»[۲]. مولانا زبانه می‌کشد و می‌خروشد:

«مشرق خورشید برج قیرگون — آفتاب ما زمشرقها برون...
باز گِردِ شمس می‌گردم عجب — هم زفرّ شمس باشد این سبب
شمس باشد بر سببها مطلع — هم ازو حَبْلِ سببها منقطع
صدهزاران بار ببریدم امید — از که از شمس این شما باور کنید؟
تو مرا باور مکن کز آفتاب — صبر دارم من و یاماهی زآب»[۳]

«اگر شمس طلوع کند، سایه‌ها معدوم می‌شوند»[۴]. «ستارگان اگر چه بیشمارند، ولی قدرت خودنمایی در برابر خورشید یگانه ندارند»[۵]. در دفتر ششم مثنوی در اثنای حکایتی، تبریز را «کوی گلستان» می‌نامد، گلستانی که «فرّ فردوس» دارد و «شعشعهٔ عرش» با اوست[۶]، و بی‌گمان «دلبری که سِرّش را در حدیث دیگران باید گفت»[۷] همین شمس‌الحق تبریزی است.

سلطان ولد این دیدار را به‌ملاقات موسی با خضر مانند می‌کند ابتدا حکایت را باز می‌گوید[۸] و سپس توضیح می‌دهد که غرض وی از موسی، مولاناست. اگرچه خود او برتر از جنید و ابوسعید ابوالخیر بود و حتی هریک از مریدانش برتر و کمال یافته‌تر از بایزید بودند، باز پیوسته در طلب ابدال حق بود. شمس خضری بود که مولانا او را دریافته بود[۹]، سپس گوید:

«چون کشید از نیاز بوی ورا — بی‌حجابی بدید روی ورا

۱) مثنوی، دفتر اول، ب ۱۳۹.
۲) همان، ب ۴۲۷.
۳) همان، دفتر دوم، ب ۱۱۰۷ به‌بعد.
۴) همان، سوم، ب ۴۶۲۳.
۵) همان، ششم، ب ۳۰۴۱.
۶) همان، ب ۱۳-۳۱۱۴.
۷) همان، اول، ب ۱۳۶.
۸) ابتدانامه، ص ۲۳-۲۷ و ص ۳۹-۴۱.
۹) مولانا هم در مثنوی و هم در دیوان کبیر بارها به‌قصهٔ موسی و خضر (سورهٔ کهف، ۱۸ / آیات ۶۰-۸۲) اشاره کرده است. مثلاً: مثنوی، اول، ب ۲۳۶ به‌بعد، سوم: ب ۱۸۰-۱۸۱.

شد بر او عاشق و برفت از دست / گشت پیشش یکی بلندی و پست
دعوتش کرد سوی خانهٔ خویش / گفت بشنو شها از این درویش
خانه‌ام گرچه نیست لایق تو / لیک هستم به‌صدق عاشق تو»[1]

نزول شمس را با عبارات زیر بیان می‌کند:

«ناگهان شمس دین رسید به‌وی / گشت فانی زتاب نورش فَی[2]
از ورای جهان عشق آواز / برسانید بی‌دف و بی‌ساز
شرح کردش زحالت معشوق / تا که سرّش گذشت از عیّوق
گفت اگرچه به‌باطنی تو گرو / باطن باطنم من این بشنو
سرّ اسرار و نور انوارم / نرسند اولیا به‌اسرارم
عشق در راه من بود پرده / عشق زنده است پیش من مرده...
دعوتش کرد درجهان عجب / که ندید آن به‌خواب ترک و عرب
شیخِ استاد گشت نوآموز / درس خواندی به‌خدمتش هر روز
منتهی بود مبتدی شد باز / مقتدیٰ بود مقتدی شد باز
گرچه در علم فقر کامل بود / علم نو بود کو به‌وی بنمود...
شمس تبریز بود از آن شاهان / دعوتش کرد لاجرم سوی آن
جنس آن بود هم بدان پیوست / از ره جان به‌جان جان پیوست
رهبرش گفت، شمس تبریزی / آنکه بودش نهاد خونریزی...»[3]

سلطان ولد عاشقان ذات باری و معشوقان را به‌سه‌مرتبه منقسم می‌داند و حسین‌بن منصور حلّاج را در نخستین مقام عاشقی جای می‌دهد، اما مراتب معشوقان را فاش نمی‌کند و می‌گوید حتی کسانی که در مراتب متعالی عاشقی قرار دارند، تنها نام اولین مقام معشوقی را شنیده‌اند و از مرتبهٔ میانین به‌هیچ‌کس نام و نشانی نرسیده است. آنگاه می‌افزاید که شمس سرور و سلطان معشوقانی است که

---

۱) ابتدانامه، ص ۴۲.
۲) مصراع دوم در متن مرحوم همایی: گفت آنی...
۳) ابتدانامه، ۱۹۷ـ۱۹۸.

به‌آخرین مقام معشوقی دست یافته‌اندو هم از این روست که مولانا در حق وی گفته است:

«طُیُورُ الضُّحٰی لاتَستَطیعُ شُعاعَةً فَکَیْفَ طیورُ اللّیلِ تَطْمَعُ اَنْ تَریٰ؟»

در قسمت منظوم عنوان بالا، سلطان ولد می‌گوید:

«بود یک روز مست مولانا گفت: فردا به‌روز حشر و جزا
اولیا جوق جوق برخیزند شاد و با همدگر درآمیزند
انبیا همچنین گروه گروه حشر گردند شاد، بی‌اندوه
مؤمنان نیز هر طرف افواج سر برآرند چون زبحر امواج
ده ده و صدصد و هزار هزار جنس با جنس خویش روز و شمار
شمس دین و من از همه ممتاز حشر گردیم هر دو بی‌انباز
گرچه آنجا دوی ندارد راه شاهیش را هم اوست میر و سپاه
لشکر آفتاب تاب وی است ازخوداو روشن و لطیف حی است
نیست اندر یکیش کس را فهم فکرت آن نگنجد اندر وَهم
من و او زاعتبار این عالم گرچه گویم نباشد آن حالم
ورنه یک گوهریم در دو سرا هیچ‌گونه نبوده‌ایم جدا
خود کس از خویش کی جدا گردد گرچه بر ارض و بر سما گردد
این جدایی زروی گفتار است عدد اندر اَحَد نه برکار است»[۱]

سلطان ولد در سومین و آخرین مثنوی خود انتهانامه حالات درونی مولانا را پیش از ملاقات با شمس و پس از آن می‌سنجد و می‌گوید:

«پیشتر از وصل شمس‌الدین زجان بود در طاعات روزان و شبان
سال و مه پیوسته آن شاه گزین بود مشغول علوم زهد و دین
آن مقاماتش نه زان ورزش رسید با تُقیٰ و زهد ره را می‌برید
چونکه دعوت کرداو را شمس دین در سماعی که بُد آن پیشش گزین
چون درآمد در سماع از امر او حال خود را دید صد چندان زهو

۱) ابتدانامه، ص ۲۹۰.

شد سماعش مذهب راه درست　　از سماع اندر دلش صد باغ رُست»[۱]

باز همو، مولانا را که در دانش و حلم و لطف و طاعت واصلی کامل بود و پس از ملاقات با شمس مفتون وی شده بود، با این عبارات وصف می‌کند:

«آمد اندر دَور او صاحبدلی　　یک شهنشاهی، عظیمی، کاملی
نزد مردم شمس تبریزست لقب　　پیش بینا نورِ نور و سرّ رب
در جهان معشوق و مطلوب خدا　　از ازل مخصوص و محبوب خدا
چون به‌مولاناش شد ناگه تلاق　　هر دو را افتاد با هم اعتناق
گشتِ عاشق چون‌بدید آن روش را　　وآن جمال و آن خدایی خُوش را
و آن دوچشم نرگس خونیش را　　وآن صفا و ذوق بیچونیش را
و آن دهان پُر دُرِ اسرار را　　که ببخشیدی حیات احرار را
وانکه از غیرت خدا کردش نهان　　تا نبیند هیچ چشمش در جهان
رو بدو آورد شد مفتون او　　گشته آن لیلی و این مجنون او
بی‌حضور او نبود این را حضور　　بی‌جمال او نبودش هیچ‌نور
بود با وی روز و شب بی‌افتراق　　می‌نگشتی سیر هرگز زان فراق
دریَمَش مانند ماهی زنده بود　　از دل و جان دایم او را بنده بود»[۲]

زندگانی شمس در قونیه و عزیمت او به‌شام

شمس دیگر در نظر مولانا رمز جمله کائنات بود. مولانا او را از ذات باری تفریق نمی‌کرد و ظهور کمال مطلقش می‌دانست. چنانکه در بیت زیر می‌گوید:

در بسته بود محکم، آن پادشاه اعظم　　پوشید دلق آدم، ناگاه از درآمد[۳]

سلطان ولد در انتهانامه، ماجرای پدر را با شمس چنین بیان می‌کند:

مولانا با شمس همدم شد و صحبت او راچون جان برگزید. شب و روز

---

۱) انتهانامه، نسخهٔ خطی شماره ۱۰۰۶ کتابخانهٔ دانشگاه استانبول، آ ۶۱.
۲) همان نسخه، ب ۸۸.
۳) بیت به صورت زیر در کلیات شمس، ج ۲، ص ۷۷ آمده است:
آن پادشاه اعظم، دربسته بود محکم　　پوشید دلق آدم، امروز بردرآمد

درخدمت وی بود در جمال او نور خدا را می‌دید. جمالی که هیچکس جز مولانا آن را درنیافت و رایحهٔ آن راکسی جز وی نشنید. در اینجا سلطان ولد، مولانا را به‌اویس قرنی ـ که شیفتهٔ پیامبر بود ـ مانند کرده است.

شیفتگی صوفی عارف و مدرّس پرهیزگاری چون مولانا که مردم دوستش داشتند و دستش را می‌بوسیدند و مستجاب الدعوه‌اش می‌دانستند و در مجلس وعظش می‌نشستند و فتوایش را می‌پذیرفتند، آن هم برشخصی گمنام چون شمس، و غیبت شش‌ماههٔ او و برکنار نهادن درس و وعظ و فتوی، سپس ظهور وی با چنان عشق و جذبه‌ای که:

در دست همیشه مصحفم بود — در عشق گرفته‌ام چغانه
اندر دهنی که بود تسبیح — شعرست و دوبیتی و ترانه

نه‌تنها شریعتمداران، بلکه صوفیان را نیز ناگهان حیرت‌زده ساخت. به گفتهٔ افلاکی ماجرای زیر مخصوصاً موجب شهرت شمس در قونیه شد:

جلال‌الدین قراطایی مدرسه‌یی می‌ساخت، چون ساختمان آن تمام شد، گروهی را دعوت کرد. مولانا هم بین جمع بود. عادت علما علی‌الاصول بر این است که در این گونه مجالس بحثی بیفایده به‌میان می‌کشند و قول پیشینیان را نقل می‌کنند و ادلّهٔ عقلی و نقلی در تأیید سخن خود می‌آورند و ردّ و قبول این ادلّه ساعتها زمان می‌گیرد. کتابها ورق می‌خورد و تعریضها طرح می‌گردد، دلها می‌شکند و سرانجام علم، جهل را مغلوب می‌کند. بگومگوها مدتی ادامه می‌یابد تا نشخوار دومین اجتماع فراهم می‌شود. آن روز هم مسأله‌یی طرح شد: صدر مجلس کجا را گویند؟ مولانا فرمود که صدر علما در میان صُفّه است و صدر عرفا در کُنج خانه و صدر صوفیان در کنار صفّه و در مذهب عاشقان، صدر در کنار یارست، همانا که برخاست و پهلوی شمس‌الدین تبریز بنشست[1].

ظاهراً این صدرنشینی و صدرگزینی عقدهٔ دردناکی بر دل علمای مقام‌طلب و شیفتهٔ بزرگی نهاده بود، چنانکه یکبار نیز در مجلس صدرالدین از مولانا پرسیدند که

---

۱) مناقب العارفین، ج ۱، ۱۲۱-۱۲۲.

«محل صدر در سنّت شما کجاست؟ حضرتش فرمود که:

آستان و صدر در معنی کجاست   ما و من کو آن طرف کان یارماست؟

صدر آنجاست که یارست. سید شرف‌الدین[۱] گفت: کو یار؟ فرمود که کوری، نمی‌بینی.

تو دیده نداری که بدو درنگری   ورنی زسرت تا قدمت اوست همه

همانا که برخاست و به‌سماع شروع کرد...»[۲].

شمس‌الدین نفوذ بیکرانی بر مولانا داشت. کرّاخاتون زوجهٔ مولانا روایت می‌کند که پیش از آمدن شمس، مولانا از ابتدای شب تا طلوع فجر، پای چراغی که به‌قامت آدمی ساخته بودند، می‌ایستاد و معارف بهاءالدین ولد را مطالعه می‌کرد[۳]. شخصی به‌نام شیخ محمود صاحبقران روایت می‌کند که در یک شب زمستان درحضور مولانا بودیم، مولانا یاران را معارف می‌فرمود و من اوراق نوشته را در تنور خشک می‌کردم...[۴]. پیش از این نیز گفته‌ایم که مولانا تفسیر سلمی را به فخرالدین دیودست نویسانده است[۵]. از اشتغال مولانا به‌مطالعهٔ آثار سنائی و عطار سخن گفتن

---

۱) سید شرف‌الدین از علمای قونیه است که در فیه مافیه با صفت «ثقیل» از وی یاد شده است. شاید شرف‌الدین محمد که پیش صدرالدین قونیوی حدیث خوانده، این شخص باشد (مکتوبات مولانا، م. نافذ اوزلوق، استانبول، ۱۹۳۷، مقدمه، ص ۱۷-۱۹) بدیع‌الزمان فروزانفر در تعلیقات بسیار ارزنده‌یی که بر فیه مافیه نوشته، تصریح کرده است که نام این شخص در نسخهٔ شمارهٔ ۵۴۰۸ کتابخانهٔ فاتح: شیخ شرف هروی قید شده و در نسخهٔ کتابخانهٔ سلیم‌آغا مستقر در اسکدار هم زیر لفظ «ثقیلی» نوشته‌اند: «شیخ شرف هروی» (فیه مافیه، چاپ دانشگاه تهران، ۱۰۵، ۱۳۳۰ شمسی، ص ۲۵ و صفحات ۲۵۸-۲۵۹ تعلیقات). مولانا در فیه مافیه گوید که: «ثقیلی آمد، بالای دست بزرگی نشست، فرمود که ایشان را چه تفاوت کند بالا یا زیر چراغند، چراغ اگر بالایی بطلبد برای خود طلب نکند، غرض او منفعت دیگران باشد...». افلاکی وقوع این رویداد را در منزل معین‌الدین پروانه دانسته است. و گفته: موقعی که حسام‌الدین چلبی وارد مجلس شد، مولانا برپا خاست و درکنار او نشست. بعضی بدین کار وی اعتراض کردند و مولانا این سخنان را بر زبان آورد (فیه مافیه، تصحیح فروزانفر، ص ۲۵۸-۲۵۹ تعلیقات). بنابر نسخهٔ فاتح این واقعه در منزل جلال‌الدین مستوفی روی داده است. فیه مافیه، ص ۲۵ و ۲۵۸.

۲) مناقب العارفین، ج ۱، ص ۱۱۹-۱۲۰.

۳) همان کتاب، ج ۱، ص ۹۲-۹۳.

۴) همان کتاب، ج ۱، ص ۲۱۶.

۵) همان کتاب، ج ۲، ص ۶۰۴.

زاید است. در مناقب افلاکی می‌خوانیم که مولانا علاقهٔ مفرطی به‌مطالعهٔ دیوان متنبی متوفی به ۳۵۴ هـ / ۹۶۵ م داشته است[۱]. آثار مولانا به‌وضوح نشان می‌دهد که وی آثار علما و شعرای عرب و ایرانی را دقیقاً خوانده است. اما شمس، عارفی وارسته است که بر عشق و جذبه تکیه می‌کند و معتقد است که علم هدف نیست، بلکه وسیله‌یی است که عجز ما را از دریافت حقیقت نشان می‌دهد. بنابراین او ابتدا مولانا را از کارهای مورد علاقه‌اش باز می‌دارد. بیشتر اوقات، مولانا را که در جماعت خانهٔ مدرسه به‌مطالعه سرگرم بود، از مطالعه منع می‌کند[۲]. و مخصوصاً اجازه نمی‌دهد که مولانا معارف بهاءالدین و دیوان متنبّی را بخواند[۳]، حتی بدو رخصت ملاقات با هرکسی را نمی‌دهد. در مدخل مدرسه می‌نشیند و به کسانی که می‌خواهند مولانا را زیارت کنند، می‌گوید: شکرانه چه آوردی تا او را به تو بنمایم؟ روزی بوالفضولی از سر خشم می‌گوید: تو خود چه آوردی که از ما چیزی می‌خواهی؟ می‌گوید: من خود را آوردم و سر خود را فدای راه او کردم[۴].

براستی تحمل شمس طاقت‌فرساست. روزی صوفیان در خانقاه نصرت‌الدین وزیر گرد آمده بودند. یکی سخنی ازگذشتگان نقل می‌کرد و دیگری حدیثی باز می‌گفت و آن دیگری ازکرامات عارفی نکته‌یی بر زبان می‌آورد. ناگهان شمس که چون گنجی به‌کنجی نشسته بود از سر غیرت بانگ بر ایشان زد که: «تاکی از این حَدَّثْنا می‌نازید؟ و بر زین بی‌اسب سوار گشته در میدان مردان می‌تازید؟ خود یکی در میان شما از حَدَّثَنی عَنْ رَبّی خبری نگوید؟...»[۵].

عشق چیز غریبی است. عاشق در وجود معشوق، فریفتهٔ خود، خوی خود و آرزوهای خود می‌گردد. درکسی چیزی می‌یابد و یا چیزی به‌کسی می‌افزاید و بدو عشق می‌ورزد و هرگاه آنچه راکه در خود اوست، در معشوق نبیند و یا آنچه راکه در

۱) مناقب‌العارفین، ج ۲، ص ۶۲۳.
۲) همان کتاب، ج ۱، ص ۹۷.
۳) همان ماخذ، ج ۲، ص ۶۲۳.
۴) همان کتاب، ج ۲، ص ۶۸۳.
۵) همان کتاب، ج ۲، ص ۶۴۸.

مخیّلهٔ خود دارد، در معشوق نیابد، با واقعیت امر مواجه می‌گردد و در این حال دیگر عشق به‌فرجام خود رسیده است. دوستداران مولانا، با مولانای واقعی کاری نداشتند، بلکه شیفتهٔ آرزوها و امیال خود بودند. چون مولانا از تمنیّات آنان تهی گردید، بر شمس خشم گرفتند. سلطان ولد در ابتدانامه در بیان این گوید:

همه به شناعت پرداختند. آن مریدان بی‌خبر که چون رمه بودند، گفتند که شیخ ما از چه رو بر ما پشت کرد و به‌شمس رو آورد؟ ما همه نامدارانی اصیل و نژاده هستیم که از اوان کودکی در طلب حق بوده‌ایم و بندگان صادق راه شیخ و عاشق راستین اوییم. ما از او کرامتها دیده‌ایم که کس ندیده است. حکمتها شنیده‌ایم که کس نشنیده است. چون باز شکاری صیدها کردیم و جمله را نثار او ساختیم. ما شیخ را شهرهٔ آفاق کردیم. دوستانش را مسرور و دشمنانش را مقهور ساختیم. پس این شمس چه می‌گوید که شیخ ما را فریفتهٔ خود کرد؟ چنانکه ما از دیدار روی او محرومیم. شاید او به‌افسون، شیخ مارا مفتون خود ساخت. نسبش نامعلوم است، زادگاهش را نمی‌دانیم. کاری کرده است که مردم از مجالس وعظ شیخ محروم مانده‌اند. طالع میمون ما از قدوم او نامیمون شد. و بدین سان همه تشنهٔ خون شمس شدند. چون او را می‌دیدند، دست به‌تیغ می‌بردند. دشنامها می‌دادند و در این انتظار بودند که شمس کی از قونیه خواهد رفت و یا مرگ او کی فرا خواهد رسید؟[1]

در انتهانامه هم پس از شرح ملاقات مولانا با شمس گوید:

«جمله گشتند از حسد پُراندُهان
در ملامت آمدند از عین جان

از شیوخ و از صدور و از کبار
گفته با هم در ملأ این را جهار

چیست یا رب کین چنین شیخ فرید
گشته است از جان مَریدی را مُرید

---

۱) ابتدانامه، ص ۴۲-۴۳ به‌تلخیص.

هیچ ما در وی نمی‌بینیم چیز
از چه می‌دارد چنین دون را عزیز؟
نی درو قالی و نی حالی پدید
چون بگوییمش که هست از اهل دید؟»[۱]

شمس دریافت که کار به‌روال طبیعی نیست. یک روز ناگهان غیبت کرد. مولانا عزیمت شمس رابه‌حسام‌الدین چلبی با این بیان املاکرد: «سافرالمولی الاعز الداعی الی الخیر، خلاصة الارواح، سرّ المشکوة و الزجاجة والمصباح[۲] شمس الحق والدین، مخفی نورالله فی الاولین و الآخرین، اطال الله عمره و لقانا بالخیر لقائه یوم الخمیس الحادی و العشرین من شهر شوال سنة ثلث و اربعین و ستّمائة»[۳].

اگر یکی از ماههای عربی بیست و نه روز و دیگری سی‌روز حساب شود، شمس در اولین نزول خود درست پانزده ماه و بیست و پنج روز و به‌حساب ایام چهارصد و شصت و هشت روز در قونیه مانده است و عزیمت وی از قونیه مطابق پانزدهم شُباط[۴] ۱۲۴۶ م / ۲۱ شوال ۶۴۳ بوده است.

دومین نزول شمس به‌قونیه

کسانی که می‌پنداشتند با رفتن شمس مولانا حال دیرین خود را باز خواهد یافت، خطاکرده بودند. در غزل زیر که ظاهراً مولانا در این دورهٔ فراق سروده است، مفارقت شمس و حال خود را چنین بیان می‌کند:

---

۱) انتهانامه، نسخهٔ خطی، ب ۸۸.
۲) سورهٔ نور، آیهٔ ۳۵: خداست نور آسمانها و زمین داستان نور او مانند چراغدانی است که در آن چراغ باشد که آن چراغ در شیشه باشد که آن شیشه گویا ستاره‌یی درخشنده که افروخته باشد از شجره‌یی به‌برکت زیتونی که نه شرقی است و نه غربی. نزدیک است روغنش برافروزد و اگر نرسد آن را آتشی نوری است بر نوری، هدایت کند خدا به‌سوی نور خود هر که را می‌خواهد و می‌زند خدا داستانها را برای مردم و خدا به‌همه‌چیز داناست (ترجمه را از تفسیر ابوالفتوح رازی نقل کردیم و عبارات مولف را ـ که مترجم و مفسر قرآن نیز هست ـ ترجمه نکردیم).
۳) مناقب العارفین، ج ۲، ص ۶۲۹ـ۶۳۰.
۴) شباط: دوّمین ماه تقویم شمسی ترکی است و مطابق است با ماه فوریهٔ فرنگی و معادل است با ۱۲ بهمن تا ۱۰ اسفندماه ایرانی ـ مترجم.

«هوسی است در سر من که سر بشر ندارم
من از این هوس چنانم که زخود خبر ندارم
دوهزار ملک بخشد شه عشق هر زمانی
من از او به‌جز جمالش طمعی دگر ندارم
کمر و کلاه عشقش به‌دو کون مر مرا بس
چه شد ار کُلَه بیفتد چه غم ار کمر ندارم؟
سحری ببرد عشقش دل خسته را به‌جایی
که ز روز و شب گذشتم خبر از سحر ندارم
سفری فتاد جان را به‌ولایت معانی
که سپهر و ماه گوید که چنین سفر ندارم
زفراق جان من گر ز دو دیده دُرفشاند
تو گمان مبر که از وی دل پرگهر ندارم
چه شکر فروش دارم که به‌من شکر فروشد
که نگفت عذر روزی که برو شکر ندارم
بنمودمی نشانی زجمال او و لیکن
دو جهان بهم برآید سر شور و شر ندارم
تبریز عهد کردم که چو شمس دین بیاید
بنهم به‌شُکر این سر که به‌غیر سر ندارم»[1]

سلطان ولد می‌گوید که مولانا پس از رفتن شمس، با افرادی که موجب رنجش و رفتن شمس شده بودند، به‌کلّی برید. چنانکه به‌روی آنان نیز نگاه نکرد. آنان ازکرده نادم شدند و توبه‌کردند و مولانا هم از خطای آنان گذشت[2]. سلطان ولد در آغاز مبحث می‌نویسد که شمس از قونیه یکسره به‌شام رفت ولی از نوشتهٔ سپهسالار برمی‌آید که معلوم نبوده است که شمس ابتدا راهی کدام دیار شد. از

۱) کلیات شمس، ج ۳، ص ۳۰۲.
۲) ابتدانامه، ص ۴۵-۴۷.

نامه‌یی که مدتی بعد،از شام به‌مولانا فرستاد، معلوم شد که به‌شام رفته است[1]. در مناقب‌العارفین چهارنامهٔ منظوم که مولانا برای شمس فرستاده، نقل شده است[2]. به‌نظر سپهسالار مولانا یکی از نامه‌ها را برای دعوت شمس به‌قونیه، توسط سلطان‌ولد ارسال کرده است[3]. هر چهارنامه در دیوان کبیر هست. ذیلاً نامه‌یی را که سلطان‌ولد حامل آن بوده است، می‌آوریم:

«به‌خدایی که در ازل بوده‌ست
حیّ و دانا و قادر و قیّوم
نور او شمعهای عشق افروخت
تا بشد صد هزار سِر معلوم
از یکی حکم او جهان پُر شد
عاشق و عشق و حاکم و محکوم
در طلسماتِ شمس تبریزی
گشت گنج عجایبش مکتوم
که از آن دم که توسفر کردی
از حلاوت جدا شدیم چو موم
همه شب همچو شمع می‌سوزیم
زآتشش جفت و زانگبین محروم
در فراق جمال او ما را
جسم ویران و جان در او چون بوم
آن عنان را بدین طرف برتاب
زَفت کن پیل عیش را خرطوم

---

۱) رسالهٔ سپهسالار، ص ۱۲۹ (در متن مصحح سعید نفیسی همان مضمونِ ابتدانامه آمده است).
۲) مناقب‌العارفین، ج ۲، ص ۷۰۱-۷۰۳.
۳) رسالهٔ سپهسالار، ص ۱۳۰-۱۳۱.

بـــی‌حضورت سمـــاع نـــیست حـــلال
هـــمچو شیطـــان طـــرب شـــده مـــرجـــوم
یک غـــزل بـــی‌تو هـــیچ گـــفته نشـــد
تـــا رســـید آن مُشـــرّفهٔ مـــفهوم
بس بـــه‌ذوق سمـــاع نـــامهٔ تـــو
غـــزلی پـــنج شش بشـــد مـــنظوم
شـــام مـــا از تـــو صـــبح روشـــن بـــاد
ای بـــه‌تو فـــخر شـــام و اَرمـــن و روم»[۱]

نامه‌های دیگر کمابیش همان وزن و مضمون را دارند. دو نامه مُلمّع است. در غزلی که نقل شد، مولانا بدین نکته اشاره می‌کند که در دورهٔ فراق غزلی نسروده، تنها بعد از دریافت نامهٔ شمس، پنج شش غزل ساخته است. بنابراین غزلهای مربوط به‌دورهٔ هجران در دیوان کبیر باید بعد از شهادت شمس سروده شده باشد.

مولانا بعد از دریافت نامهٔ شمس، سلطان ولد را خواست. نقدینه‌یی به‌وی داد و گفت: به‌رسالت پیش آن سلطان مقبول برو و این سیمها را نثار قدمش کن و از من بگویش که خطاکاران نادم شده‌اند، کرم کن و بازگرد. ولد، این رسالت را به‌جان و دل پذیرفت، چراکه او نیز چون پدر شیفتهٔ شمس بود. چنانکه در شرح این سفر می‌گوید: «بی‌تعصب صحراها را درمی‌نوردیدم کوهها را چون برگ کاه می‌انگاشتم. خار راه زیر پایم چون پرنیان بود، زیراکه به‌یک زیان، هزاران سود می‌بردم. گرمای تابستان و سوز زمستان برایم چون قند و خرما می‌نمود».[۲]

به‌گفتهٔ افلاکی، سلطان ولد همراه بیست تن به‌شام رفت. شمس را در زاویه‌یی در شام یافت و گفتهٔ پدر را بدو رساند. شمس با دیدن نقدینه تبسمی کرد و گفت: «مولانا چگونه می‌خواهد ما را بدین طلا بفریبد؟ خواهش او کافی بود و

---

۱) کلیات شمس، ج ۴، ص ۸۰ـ۸۱.
۲) ابتدانامه، ص ۴۷ـ۴۸.

بازگشت به‌قونیه را پذیرفت».[۱]

شمس در **مقالات** با عبارات زیر به‌سلطان ولد خطاب می‌کند که: «مرا تو آوردی از حلب به‌هزار ناز و پیاده آمدی و گفتی:

عَلیَّ اذ لاقَیْتُ لیلی بِخَلْوَةٍ زیارة بیت‌الله عریاناً حافیا»[۲]

شمس و سلطان ولد پس از چند روز سماع در شام با همراهان به‌راه افتادند. شرح این مسافرت در ابتدانامه چنین است:

«ولد، نه از ضرورت بل از سر صدق و جان در رکاب او پویان شد. شاه (شمس) بدو گفت که تو نیز بر فلان خِنگِ خوشرفتار برنشین. ولد پاسخ داد که ای شاه شاهان چگونه می‌توان با تو برابری کرد؟ چگونه ممکن است که هم شاه برنشیند و هم بنده سواره باشد؟ تو معشوقی و من عاشق، تو خواجه‌ای و من بنده، تو جانی و حیات من از توست. بر من فرض است که پیاده در رکابت راه سپرم و از فرق خود قدم سازم...».[۳] نظیر این مطالب را سپهسالار هم نقل کرده است[۴]. اینجا نکتهٔ قابل دقتی است که اگر مهم هم نباشد به‌ذکرش می‌ارزد. نکته این است که نه در ابتدانامه، نه در **رسالهٔ سپهسالار** و نه در **مناقب‌العارفین** سخنی از حلب درمیان نیست. حال آنکه شمس، در عبارت بالا، از اقامت خود در حلب و آمدن خویش از آن شهر سخن می‌گوید. عبارت دیگری هم هست: «و اینکه من بازگشتم از حلب به‌صحبت او بنابراین صفت بود و اگر گفتندی مرا که پدرت ازگور برخاست و آمد به‌تلّ با شیر[۵] جهت دیدن تو و خواهد بازمردن، بیا ببینش من گفتمی: گو بمیر من چه کنم و از حلب برون نیامدمی الا جهت آن آمدم»[۶]. این عبارات در نسخهٔ فاتح بدین‌گونه آمده

۱) مناقب‌العارفین، ج ۲، ص ۶۹۵ (عبارات متن با نوشتهٔ مناقب‌العارفین اندکی اختلاف دارد).
۲) مقالات، نسخهٔ خطی قونیه، ص ۲۷، سطر ۲۷ـ۲۸.
۳) ابتدانامه، ص ۴۸ـ۴۹.
۴) رسالهٔ سپهسالار، ۱۳۲.
۵) تلبشار: اسم محلی است در سی‌کیلومتری جنوب شرقی حلب (قاموس الاعلام). این کلمه در معجم‌البلدان به‌صورت «تل باشر» آمده است. مترجم این سطور در سفر اخیر خود به قونیه، عبارت را از نسخهٔ اصلی رونویسی کرده است.
۶) مقالات، نسخهٔ قونیه، ص ۸۱، سطر ۱ـ۳.

است: «اگر جهت م نبودی من از حلب نخواستم بازگردیدن اگر خبر آوردندی که پدرت از گور برخاست و به‌ملطیّه آمد که بیا مرا ببینی، بعد از آن برویم به‌دمشق، البته نیامدمی الا به‌دمشق رفتمی...»[۱]. از آنجائی که دیدار سلطان ولد و شمس در حلب، در هیچ مأخذ دیگری جز مقالات قید نشده است، این دو روایت متناقض را تنها از قرینهٔ موجود در نسخهٔ فاتح می‌توان سروسامانی داد. گویا شمس در حلب بوده، بعد از ورود سلطان ولد به‌شام، او نیز به‌شام رفته و در آنجا به‌دیدار هم نایل شده‌اند. یا اینکه وقتی سلطان ولد از اقامت شمس در حلب آگاه شده کسی را از شام به حلب فرستاده و خواهش مولانا را به‌اطلاع او رسانده است و شمس آن دعوت را پذیرفته، به‌شام رفته و از شام روانهٔ قونیه شده‌اند. سلطان ولد، طبق عادت ماجرا را به‌اختصار بیان کرده و بدین نکته اشاره نکرده است. در ابتدانامه مدت این مسافرت بیش از یکماه قید شده است[۲].

در این فاصله مولانا چه حالی داشته است؟ دو غزل زیر برای بیان هیجان درونی مولانا کافی است:

«بروید ای حریفان بکشید یار ما را
به‌من آورید آخر صنم گریزپا را
به‌ترانه‌های شیرین، به بهانه‌های زرین
بکشید سوی خانه مَهِ خوب خوش‌لقا را
وگر او به‌وعده گوید که دمی دگر بیایم
همه وعده مکر باشد بفریبد او شما را
دَمِ سخت گرم دارد که به‌جادوی و افسون
بزند گره بر آب و ببندد او هوا را
به‌مبارکیّ و شادی چو نگار من درآید
بنشین نظاره می‌کن تو عجایب خدا را

۱) مقالات، نسخهٔ فاتح، آ ۲.
۲) ابتدانامه، ص ۴۹.

چو جمال او بتابد چه بود جمال خوبان؟
که رخ چو آفتابش بکُشد چراغها را
برو ای دل سبک‌رو به یَمَن به‌دلبر من
برسان سلام و خدمت تو عقیق بی‌بها را»[1]

❊

«آب زنید راه را هین که نگار می‌رسد
مژده دهید باغ را بوی بهار می‌رسد
راه دهید یار را آن مَهِ دَه چهار را
کز رخ نوربخش او نور نثار می‌رسد
چاک شده‌ست آسمان، غلغله‌یی است درجهان
عنبر و مشک می‌دمد، سنجق یار می‌رسد
رونق باغ می‌رسد، چشم و چراغ می‌رسد
غم به‌کناره می‌رود، مَه به‌کنار می‌رسد
تیر روانه می‌رود، سوی نشانه می‌رود
ما چه نشسته‌ایم پس شه زشکار می‌رسد
خلوتیان آسمان، تا چه شراب می‌خورند!
روح خراب و مست شد، عقل خمار می‌رسد
چون برسی به‌کوی ما، خامشی است خوی ما
زانکه زگفت و گوی ما گردوغبار می‌رسد»[2]

چون کاروان معشوق به‌قونیه نزدیک شد سلطان ولد بشارتگری پیش مولانا روانه کرد. مولانا چون پیام را دریافت. فرجی و ردا و دستار به‌بشارتگر بخشید. صوفیان و اشراف، اخوان و فتیان و بستگان مولانا همراه خود او به‌پیشواز رفتند. شمس هشتم ماه مه ۱۲۴۷ م / محرّم ۶۴۵ هـ وارد قونیه شد. چون چشمش به‌مولانا

۱) کلیات شمس، ج ۱، ص ۱۰۵.
۲) همان کتاب، ج ۲، ص ۱۵.

افتاد، از اسب پیاده شد. همدیگر را در آغوش گرفتند و سجدهٔ شکر به‌جای آوردند. اگر به‌صورت دو تن بودند، در معنی یک جان داشتند[۱].

شهادت شمس

بعد از بازگشت شمس، کسانی که در آغاز از درِ مخالفت درآمده بودند، توبه کردند و از راه نیاز درآمدند. شمس همه را عفو کرد. مجالس سماع ترتیب داده شد و هر روز میزبانی از مولانا و شمس پذیرائی می‌کرد و هرکسی به‌قدرِ وُسع ضیافتی ترتیب می‌داد. اما دوران این مجالس سماع، نشئه، ذوق و عشق دیری نپایید. بار دیگر بدگویی علیه شمس آغاز شد: «چندان رنج به‌من رسید که تا دوسالی هنوز آن رنج راه از من نرود، سفر کردم آمدم و رنجها به‌من رسید، که اگر این قونیه را پر زر کردندی کرا نکردی. الا دوستی تو غالب بود...»[۲]. این سفر برای شمس بدون بازگشت می‌نمود. در این فتنهٔ دوم که بسی خصمانه‌تر از فتنهٔ اول بود، علاءالدین چلبی - پسر دوم مولانا، هم دست داشت.

شمس با «کیمیاخاتون» وصلت کرده بود و به‌این دختر که اندکی پس از ازدواج درگذشت، دل بسته بود. زمستان بود. برای عروس و داماد در تابخانه در یکی از صُفّه‌های مدرسه جای داده بودند. علاءالدین چلبی، هرگاه که به‌دیدن پدر خویش می‌رفت، احتمالاً از روی عناد، از آن صُفّه عبور می‌کرد. به‌روایت سپهسالار، یک روز شمس به‌علاءالدین گفت: نور چشم من، گرچه تو به‌آداب ظاهر و باطن آراسته‌ای، اما بعد از این باید بدین خانه سنجیده درآیی[۳]. ظاهراً واقعه‌یی که سپهسالار، در لفافهٔ ادب بیان کرده است، اندکی خشن‌تر اتفاق افتاده بوده است. شمس خود می‌گوید: «علاءالدین را دیدی چگونه تهدید کردم در پرده؟ گفتم: جُبّه‌ات به‌حجره است. گفت: بازرگان را بگوییم تا بیاورد. گفتم: نی: من او را منع کردم

---

۱) ابتدانامه، ص ۴۹.
۲) مقالات، نسخهٔ قونیه، ص ۲۶، سطر ۸-۱۰.
۳) رسالهٔ سپهسالار، ص ۱۳۳.

که به‌حجره بیاید، مرا تشویش بدهد، آن موضع جهت خلوت و تنهایی اختیار کردم»[۱]. چنانکه معلوم است، شمس ماجرای منع خود را آشکارا به‌لفظ: «تهدید» توجیه می‌کند. دشمنان شمس، از این فرصت استفاده کردند و گفتند: این چه جسارتی است که بیگانه‌یی بیاید و نور چشم صاحبخانه را به‌خانه راه ندهد!

شمس چون کینهٔ دشمنان را دید، به‌سلطان ولد گفت: می‌بینی چه حالی پیدا کرده‌اند، آیا می‌خواهند مرا از مولانا جدا کنند و بعد از من به‌شادی نشینند؟ این بار چنان سفری خواهم کرد که کس نداند کجایم. سالها خواهد گذشت و از گرد من کسی اثری نخواهد یافت. چنان گم خواهم شد که دمها و دورانها بگذرد تا بگویند بی‌گمان دشمنی او را کشته است. شمس مکرّر این سخنان را به‌سلطان ولد می‌گفت. و ناگهان روزی ناپدید شد[۲].

سپهسالار این واقعه را عیناً از ابتدانامه گرفته است، اما پس از نقل مطالب سلطان ولد، این نکته را هم علاوه می‌کند که صبح روزی که شمس ناپدید شد، مولانا برای دیدار شمس به‌مدرسه آمد. چون عزیز خود را نیافت، دوان به‌خوابگاه سلطان ولد رفت و گفت: بهاءالدین چه خفته‌ای، برخیز و شیخ را دریاب. باز مشام جان ما از رایحهٔ لطف او محروم ماند[۳].

در مناقب‌العارفین دربارهٔ غیبت شمس، دو روایت آمده است. بنا به‌روایتی که از سلطان ولد نقل شده است، شبی شمس و مولانا خلوت کرده بودند، شخصی از بیرون آهسته به‌شمس اشاره کرد که بیرون بیاید. شمس فی‌الحال برخاست و به‌مولانا گفت به‌کُشتنم می‌خوانند. مولانا پس از تأمل بسیار گفت: اَلا لَهُ الخَلْقُ والأمْرُ[۴]. شمس بیرون آمد. هفت کسِ ناکس که متحد شده بودند، چون فرصت یافتند، کاردی بر او راندند. شمس چنان نعره‌یی زد که آن گروه بیهوش شدند و چون به‌خود آمدند، جز چند قطره خون هیچ ندیدند. از آن روز باز اثری از آن سلطان

---

۱) مقالات، نسخهٔ فاتح، ج ۲، ب و آ ۵۳؛ مقالات، موحد، ج ۱، صص ۱۹۷ـ۱۹۸.
۲) ابتدانامه، ص ۵۲.
۳) رسالهٔ سپهسالار، ص ۱۳۴.
۴) قرآن کریم، اعراف، ۷ / آیهٔ ۵۴.

معنی نیافتند[۱].

جای هیچ تردیدی نیست که روایت منقول از سلطان ولد از مناقبی است که در دوره‌های بعدتر جعل شده است. زیراکه اگر مولانا سرنوشت شمس را پیشاپیش می‌دانست، به‌جستجوی او برنمی‌خاست و دوبار به‌شام سفر نمی‌کرد. این تنها یک روایت افسانه‌یی دربارهٔ شهادت شمس است.

دومین روایت افلاکی، از زبان زوجهٔ سلطان ولد ـ فاطمه خاتون دختر صلاح‌الدین زرکوب و مادر اولوعارف‌چلبی ـ نقل شده است. بنابراین روایت بعد از آنکه شمس به‌شهادت می‌رسد، و جسد وی به‌چاهی انداخته می‌شود، شمس شبی به‌رؤیای سلطان ولد می‌آید و می‌گوید که من در فلان جای خفته‌ام. سلطان ولد نیمشب یاران محرم را جمع می‌کند و جسم مبارک او را بیرون می‌آورد و در مدرسهٔ مولانا در جوار امیر بدرالدین گهرتاش ـ بانی مدرسه ـ به‌خاک می‌سپارد[۲].

روایت دوم را به‌عنوان واقعیتی به‌صورت منقبت درآمده می‌توان پذیرفت.

اخیراً که زاویهٔ معروف به «مقام شمس» مرمّت می‌شد، آقای محمد ئوندر مدیر محترم موزه در قسمت اصلی آرامگاه دریچه‌یی چوبی مشاهده می‌کنند که به‌اندازهٔ چندپلّه بلندتر از زمین تعبیه شده، وقتی دریچه را باز می‌کنند، پلکانهایی سنگی ظاهر می‌شود، از پله‌ها پائین می‌روند، و متوجه می‌شوند که شمس در زیرزمینی به‌سبک معماری معمول عصر سلجوقی دفن شده است. گردوخاک زیرزمین را ـ که آرامگاه اصلی است، پاک می‌کنند و آرامگاه نمایان می‌شود. یکبار با آقای ئوندر بدان زیرزمین وارد شدیم. از پلّکانها پائین رفتیم. اطاقکی دیدیم که کاملاً شبیه آرامگاه «آتش‌باز»[۳] به‌بلندی قامت آدمی است. درون اطاقک،صندوق اصلی گچ‌اندود،چسبیده به‌دیوارِ سمت چپ قرار دارد. اما از صندوق دیگری که باید

---

۱) مناقب‌العارفین، ج ۲، ص ۲۸۳ـ۲۸۴.

۲) همان کتاب، ج ۲، ص ۷۰۰.

۳) آتش بازِولی، از صوفیانی است که گویا در ۶۸۴ وفات کرده است. آرامگاه وی در قونیه در محلی نزدیک به‌آرامگاه مولانا قرار دارد:

Mevlana Şehri Konya, Mehmet Önder, s. 184-185.

متعلّق به‌بدرالدین گهرتاش باشد، خبری نیست. صندوق گچ‌آلود، درست زیر صندوق چوبی فوقانی قرار دارد. ما ابتدا بر آن بودیم که صندوق فوقانی روی چاهی که شمس را در آن انداخته بوده‌اند، گذاشته شده است. اما کوششهای آقای ئوندر سرانجام آرامگاه واقعی را به‌دوستداران شمس عرضه کرد.

اما مسألهٔ بدرالدین گهرتاش

امیر بدرالدین گهرتاش یکی از رجال مقبول القول عصر عزّالدین کیکاووس دوم بود. به‌نوشتهٔ افلاکی وی مدرسه‌یی برای سلطان العلما ساخته است. در **مکتوبات مولانا** دو نامه به‌نام این شخص موجود است. در یکی از نامه‌ها مولانا امیر بدرالدین را با این عنوانها مخاطب قرار داده است: «امیر اجل حسیب نسیب عالم عادل مقدّم الجیوش اسدالوغا» و در ادامهٔ نامه به‌دوستی پدر خویش با بدرالدین اشاره می‌کند و می‌نویسد: «صداقةُ الآباءِ قرابةُ الابناء»[1]. در نامهٔ دوم هم پس از ستودن وی با اوصاف نامهٔ نخستین، می‌نویسد: صداقة الآباء قرابة الابناء، الحُبُّ یتوارثُ و البُغضُ یَتوارَثُ»[2].

از تاریخ ابن‌بی‌بی درمی‌یابیم که بعد از گریختن عزالدین کیکاووس دوم به‌استانبول، گروهی از طرفداران او به‌تصرف قونیه برخاستند. امیر بدرالدین گهرتاش هم با طرفداران عزالدین متحد شده بود. لذا امیر معین‌الدین پروانه وی را همراه گروهی دستگیر کرد و پیش النجاق نُویَن فرستاد و النجاق همهٔ آنان را کشت[3]. عزالدین کیکاووس در سال ۶۶۰ هـ / ۱۲۶۱ م به‌استانبول گریخته است. بنابراین بدرالدین گهرتاش که به‌مکان دفنِ وی اشاره‌یی نشده، در همان تاریخ یا اندکی بعد

۱) مکتوبات مولانا جلال‌الدین، تصحیح نافذ اوزلوق، مکتوب ۱۴۴، ص ۱۳۹؛ مکتوبات، تصحیح راقم این سطور، نامه صدوچهل‌ویکم، ص ۲۳۸.

۲) مکتوبات مولانا جلال‌الدین، پیشین، نامهٔ ۱۴۳، ص ۱۴۷. با تصحیح نگارنده، نامهٔ صد و چهل و پنجم، ص ۲۴۱.

3) *El-Evamirul, - Alaiyye fil Umur 1' Alaiyye*, İbn-i Bibi, Tıpkıbasım, T. T. K., Ankara, 1956, s. 642.

از آن کشته شده است. درحالی که شهادت شمس در سال ۶۴۵ هـ / ۱۲۴۷ م یعنی کمابیش چهارده سال پیش از این زمان اتفاق افتاده است. اگر فرض کنیم که جنازهٔ امیر بدرالدین را پس از کشتن در بنای مدرسهٔ خود او دفن کرده‌اند، در این صورت هم شمس‌الدین را در کنار گهرتاش دفن نکرده‌اند بلکه گهرتاش را در کنار شمس‌الدین به‌خاک سپرده‌اند. افلاکی در این مورد نیز چونان اکثر روایاتش خطا کرده است.

از دیوان سلطان ولد چنین استنباط می‌شود که امیر بدرالدین گهرتاش در جوار قونیه دهی به‌نام «قرا ارسلان» را برای فقیهان وقف کرده بوده که شخصی به‌نام «نجیب» این ده را پس از یک نزاع ارضی ضبط کرده است. سلطان ولد در قصیده‌یی که به‌نام امیر تاج‌الدین حسین سروده، اعادهٔ این ده را خواستار شده است. کاملاً مشخص است که این دِهْ قبل از ۶۶۰ هـ / ۱۲۶۱ م یعنی در زمان حیات مولانا وقف شده است. از آنجایی که در این تاریخ هنوز آرامگاه بنا نشده بوده و در قصیده هم به‌وقف روستا برای «فقیهان» تصریح شده است، گویا بدرالدین این ده را برای مدرسه‌یی که بنا می‌کرده و یا برای سلطان العلما و احفاد او وقف کرده بوده است[1]. قبل از آنکه بدین بحث پایان دهیم، این مطلب را هم بگوئیم که درمقابل تربت شمس چاهی از دورهٔ سلجوقیان باقی مانده است. باز آقای ئوندر اطلاع دادند که در مرمّت مناره‌یی در آن حوالی، از یک لوحهٔ (سنگ نوشتهٔ) متعلق به‌مدرسهٔ گهرتاش استفاده شده است.

تلفیق دو روایت منقول در مناقب‌العارفین غیرممکن نیست: شمس با مولانا در خلوت نشسته بوده، به‌بیرونش می‌خوانند، دیگر کسی نمی‌بینندش. همانطور که محتمل است که قربانی یک سوءقصد شده باشد، احتمال این هم هست که چون بار اول روانهٔ دیار شام شده باشد. همین احتمال است که مولانا را دوبار به‌شام کشانده است. اما از سوی دیگر سلطان ولد واقع قضیه را شنیده، جسد را از چاه درآورده و به‌خاک سپرده است و مدتی واقعه را از مولانا مخفی نگهداشته و به‌همین

---

۱) دیوان سلطان ولد، طبع ف. ن. اوزلوق، استانبول، ۱۹۳۸ـ۱۹۵۸ ص ۲۲۶.

دلیل او را از مسافرت به‌شام هم باز نداشته است. مسلماً آیه‌یی که مولانا تلاوت کرده، نعرهٔ شمس، بیهوش‌شدن سوءقصد کنندگان و چند قطرهٔ خون عناصر افسانه‌یی است که اندیشه‌های صوفیانه بدین ماجرا افزوده است.

بین روایات موجود، روایتی هم هست که شمس درجوار تربت سلطان العلما، پدر مولانا دفن شده است[1]. درون آرامگاه، مرقدی که در جانب چپ تربت سلطان العلما قرار دارد، طبق لوحهٔ روی آن متعلق به‌صلاح‌الدین زرکوب است. در قسمت راست، صندوق بدون لوحه‌یی است که بنابر روایات، روی مدفن سپهسالار نهاده شده است. صندوق متصل بدان به‌علاءالدین چلبی تعلق دارد که با سوءقصد کنندگان علیه شمس همدست بوده است. صندوق مجاور آن متعلق به‌شمس‌الدین یحیی برادرِ مادریِ فرزندان مولاناست و چنانکه از لوحهٔ آن آشکارا معلوم می‌شود، در تاریخ هفتم ربیع‌الاخر سال ۶۹۲ هـ / ۱۲۹۳ م یعنی تقریباً بیست سال بعد از وفات مولانا درگذشته است[2]. گویا یک نفر نام شمس‌الدین را روی این سنگ قبر

۱) مناقب‌العارفین، ج ۲، ص ۷۰۰.

۲) ظاهراً اولین کسی که نوشتهٔ لوحهٔ قبر شمس‌الدین را غلط خوانده، یوسف آق‌یورت مدیر اسبق موزه بوده است. چنانکه وی در نقشه‌یی که از موقعیت آرامگاه پیش از تبدیل آن به‌موزه تهیه کرده، مزار مذکور را به‌نام «مقام شمس» معرّفی کرده و همه را به‌اشتباه انداخته است. بعد از وی دکتر فریدون نافذ اوزلوق در مقدمهٔ خود بر مکتوبات مولانا جلال‌الدین همان اشتباه را تکرار کرده است (مکتوبات مولانا جلال‌الدین، استانبول، چاپخانهٔ ثبات، ۱۹۳۷، ص ۱۰-۱۱ مقدمه) سپس مرحوم فرید اوغور مدیر خانهٔ خلق در مقاله‌ای تحت عنوان:
"*Mevlevilik üzerine bazı notlar*" (Konya Mec., Yil: IV, Sayı 32, Mayıs 1940, s. 1756.
(یادداشتهایی دربارهٔ مولویان)، دوباره همان خطا را مرتکب شده است. خطا در قرائت لوحه بدین نحو رخ داده است:
«تربة امیر شمس‌الدین بن یحیی بن محمد شاه از داماد ذی وفا اولاد مولانا قدس‌الله سره العزیز...» اگر یوسف آق‌یورت، بعدها در قرائت آن تغییری داده، آن تغییر تنها این بوده است که عبارت «ذی وفا» را حذف کرده است. لفظ «داماد» فرید و اوزلوق را به‌اشتباه بدتری سوق داده است. چنانکه آن دو، شمس‌الدین یحیی را شوهر اشرف خاتون، دختر سلطان ولد دانسته‌اند. اگر آقای م. زکی اورال با دقت نظر و حسن نیّت و تفاهم کامل علمی استامپاژ لوحهٔ مزبور را ارسال نمی‌کردند، ما نیز قرائتهای قبلی را صحیح می‌پنداشتیم و خطای دیگران را تکرار می‌کردیم. آقای زکی اورال اگرچه «شمس بن یحیی» را به‌صورت «شمس‌الدین یحیی» اصلاح و تصحیح کرده، ولی ایشان نیز در سطرهای دوم و سوم خطا کرده بود. و آن سطور را به‌صورت: «بن محمد شاه

دیده یا شنیده و روایت افلاکی را هم به‌خاطر آورده است و بدین نحو این عقیده بین مولویان شایع شده است که در تربتِ مولانا جایگاهی به‌نام «مقام شمس» وجود دارد.

شهادت شمس روز پنجشنبه پنجم دسامبر ۱۲۴۷ م / پنجم شعبان ۶۴۵ هـ اتفاق افتاده است و بنا به‌روایتی از افلاکی، تاریخ مزبور با شب هفتم کیمیا خاتون

بن عدل ماردینی با او» خوانده و بالای کلمهٔ «ماردینی» یک علامت سؤال گذاشته بودند. اصل لوحه این است:



و قرائت صحیح آن نیز به‌صورت زیر است:

«تربة امیر شمس‌الدین یحیی بن محمد شاه برادر مادری با اولاد مولانا قدس الله سره العزیز در تاریخ هفتم ربیع‌الاخر سنهٔ اثنی تسعین ستّمائه». روشن است که این شخص برادر فرزندان مولانا از جانب مادر است. یعنی پسر خواندهٔ مولاناست و بنابراین زوجهٔ دوم مولانا بیوه بوده است. اگرچه در مناقب‌العارفین جزو پیروان مولانا به‌افرادی با نامهای شمس‌الدین عطار، شمس‌الدین ماردینی، و شمس‌الدین ملطی و شمس‌الدین معلّم برمی‌خوریم، ولی از آنجایی که از علقهٔ خانوادگی و میزان قرابت آنان با مولانا سخنی نرفته است، لذا دربارهٔ شمس‌الدین یحیی اظهارنظری نمی‌توان کرد. (لوحهٔ اصلی به‌ابعاد ۴۲×۳۹ سانتی‌متر است).

مصادف بوده است[1].)

اینجا این احتمال را هم ذکر کنیم که شاید یکی از دلایل مخالفت علاءالدین با شمس این بوده باشد که او به کیمیا محبتی در دل احساس می‌کرده، و قصد ازدواج با وی را داشته است. چون دختر به‌ازدواج شمس درآمده، علاءالدین به‌مخالفت با او برخاسته است.

بعد از شهادت شمس

به‌وضوح معلوم می‌شود که شهادت شمس مدتها از مولانا پنهان نگاه داشته شده است. حال مولانا را بعد از شهادت شمس، سلطان ولد چنین بیان می‌کند:

«شیخ گشت از فراق او مجنون بی‌سر و پا زعشق چون ذوالنّون[2]
شیخ مفتی زعشق شاعر شد گشت خمّار اگر چه زاهد بُد

---

۱) این روایت را افلاکی نقل می‌کند. او تاریخ واقعه را شعبان ۶۴۴ قید کرده و سپس عزیمت شمس را به‌شام ذکر کرده است (مناقب العارفین، نسخهٔ فاتح، ۱۶۲). در رسالهٔ سپهسالار تاریخ وصلت شمس با کیمیا بعد از نخستین عزیمت شمس به‌شام ذکر شده است. یعنی همان سفری که سلطان ولد همراه یاران به‌شام رفت و شمس را بازگردانید (چاپ تهران، ص ۱۳۳). شهادت شمس بعد از این سفر روی داده است. در ابتدانامه هم به‌وضوح از دوبار آمدن شمس به‌قونیه سخن رفته است. از این رو گمان ما بر این است که سال ۶۴۵ به‌غلط ۶۴۴ ضبط شده است.

توضیح: اگر نسخهٔ خطی فاتح با مناقب‌العارفین چاپی اختلافی نداشته باشد، ظاهراً مؤلف در ارزیابی مأخذ دچار تشتت شده‌اند که می‌نویسند: افلاکی تاریخ واقعه را شعبان ۶۴۴ قید کرده» منظور افلاکی از «واقعه»، مرگ کیمیاست، عین عبارت افلاکی چنین است:

«منکوحهٔ مولانا کیمیا خاتون زنی بود جمیله و عفیفه، مگر روزی بی‌اجازت او (شمس) زنان او را... به‌رسم تفرج به‌باغش بردند. از ناگاه مولانا شمس‌الدین به‌خانه آمده مذکوره را طلب داشت، گفتند... او را به‌تفرج بردند. عظیم تولید و بغایت رنجش نمود، چون کیمیا خاتون به‌خانه آمد فی‌الحال دردگردن گرفته همچون چوب خشک بی‌حرکت شد، فریادکنان بعد از سه‌روز نقل کرد. همچنان چون هفتم او بگذشت باز به‌سوی دمشق روانه شد، در ماه شعبان سنهٔ اربع و اربعین و ستمائه» (مناقب‌العارفین، ج ۲، ص ۶۴۱-۶۴۲) ـ مترجم.

۲) ذوالنون مصری از صوفیان قرن سوم هجری است. به‌سبب اعتقاداتش از مصر تبعید شد و در سال ۲۴۵ هـ / ۸۵۹ م درگذشت. مولانا در مثنوی از جذبه و حال وی و اینکه مردم تاب تحمل او را نداشته و دیوانه‌اش می‌خوانده‌اند، سخن رانده و خود را با این صوفی سنجیده است (مثنوی، دفتر دوم، ص ۱۲۸ به‌بعد).

نی ز خمری که او بود زانگور　　جان نوری نخورد جز می‌نور»[1]

❋

«یک نفس بی‌سماع و رقص نبود　　روز وشب لحظه‌یی نمی‌آسود
تا حدی که نماند قوّالی　　کو ز گفتن نگشت چون لالی
همه‌شان را گلو گرفت از بانگ　　جمله بیزار گشته از زر و دانگ
همه گشتند خسته و رنجور　　بی‌شرابی شده همه مخمور
گر بُدی آن خمارشان زشراب　　دفع گشتی یقین هم از می‌ناب
لیک بودند خسته از گفتن　　وزفغان و سرود و ناخفتن
جان جمله به‌لب رسیده ز رنج　　بی تَف نار دل پزیده ز رنج
غلغله اوفتاده اندرشهر　　شهر چه، بلکه در زمانه و دهر
کاین چنین قطب و مفتی اسلام　　کوست اندر دو کون شیخ و امام
شورها می‌کند چو شیدا او　　گاه پنهان و گه هویدا او
خلق از وی زشرع و دین گشتند　　همگان عشق را رهین گشتند
حافظان جمله شعرخوان شده‌اند　　به‌سوی مطربان دوان شده‌اند
پیر و برنا سماعْ باره شدند　　بر بُراقِ[2] وِلا سواره شدند
ورد ایشان شده است بیت و غزل　　غیر این نیستشان صلوة و عمل
عاشقی شد طریق و مذهبشان　　غیرعشق است پیششان هذیان
کفر و اسلام نیست در رهشان　　شمس تبریز شد شهنشهشان
کارشان مستی است و بیخویشی　　ملت عشق هسَت بی‌کیشی
گفته مُنکر زغایت انکار　　نیست بر وفق شرع و دین این کار

---

۱) ابتدانامه، ص ۵۳.
۲) براق: اسبان بهشت را گویند. حضرت محمد رسول‌الله در معراج خویش بر یکی از آن اسبان برنشستند. از صوفیان کسانی براق را به‌عالم روحانی تأویل کرده‌اند ـ مؤلف. براق: مرکبی که حضرت رسول (ص) در شب معراج بر آن سوار شد و به‌آسمان صعود کرد.
فر. معین ـ توضیح مترجم

جان دین را شمرده کفر آن دون　　عقل کل را نهاده نام جنون»[۱]

مولانا حالی غریب داشت. کشته‌شدن «او» را در لفافهٔ شایعه می‌شنید، ولی باور نمی‌کرد و می‌گفت:

«کی گفت که روح عشق‌انگیز بمرد؟　　جبریل امین زدشنهٔ تیز بمرد

آنکس که چو ابلیس در استیز بمرد　　او پندارد که شمس تبریز بمرد»[۲]

❊

«کی گفت که آن زندهٔ جاوید بمرد

کی گفت که آفتاب امّید بمرد؟

آن دشمن خورشید برآمد بر بام

دو دیده ببست و گفت: خورشید بمرد»[۳]

به‌کسانی که از شمس سراغی می‌دادند، اگر نقدینه‌یی نداشت، جامه‌های خود را می‌بخشید. روایت اخیر افلاکی را در معارفِ «سلطان ولد» (پسر) به‌صورت زیر می‌خوانیم:

«مولانارا ـ قدس الله سره ـ یکی خبر آورد که مولانا شمس‌الدین را دیدم. مولانا هرچه پوشیده بود، به‌وی بخشید. به‌مولانا گفتند که دروغ می‌گوید و خلاف است این همه را چرا به‌وی بخشیدی؟ مولانا فرمود که این مقدار از جهت دروغش دادم، اگر راست گفتی، جانها دادمی»[۴].

سلطان ولد در ابتدانامه می‌نویسد که مولانا آهنگ شام کرد و چون بدانجا رسید، همه را از آتش عشق خویش سوزاند. اهل شهر شیفته و مفتون وی شدند. همه می‌گفتند که کس از عهد آدم باز چنین عشقی ندیده است. این شمس تبریزی کیست که این یگانه مرد در طلبش به‌سر می‌دود؟ آنگاه می‌افزاید که:

---

۱) ابتدانامه، ص ۵۷، در پاورقی یکی دو مطلب دربارهٔ عقل کلّ و جبرئیل آمده بود، زاید می‌نمود، ترجمه نشد.

۲) کلیات شمس، ج ۸ ص ۹۱، رباعی ۵۳۴؛ مناقب العارفین، ج ۲ ، ص ۶۸۷.

۳) همان کتاب، ج ۸، ص ۹۰ـ۹۱، رباعی ۵۳۳.

۴) معارف ولد، نسخهٔ خطی دانشگاه استانبول، ب ۳۸.

«شمس تبریز را به‌شام ندید — در خودش دید، همچو ماه پدید
گفت اگرچه به‌تن از او دوریم — بی‌تن و روح هر دو یک نوریم
خواه او را ببین و خواه مرا — من ویم، او من است، ای جویا»[1]

سلطان ولد، این یگانه‌شدن شمس و مولانا را در انتهانامه به‌بیانی دیگر آورده است:

«شمس‌الدین تبریزی و حضرت والدم مولانا ـ قدسنا الله بسرّ هما ـ از آن معشوقان خاصِّ خاصِّ حق بودند یک ذات و یک نور به‌صورت مختلف و به‌معنی متحد چنانکه فرموده است:

به‌روز وصل اگر ما را از آن دلدار بشناسی
پس آن دلبر دگر باشد منِ بی‌دل دگر باشم»[2]

به‌دیدهٔ سلطان ولد، مولانا که چون کبکی به‌شام رفته بود، چون شاهین به‌قونیه بازگشت:

«قطره‌اش چون فزود دریا شد — بود عالی زعشق اعلی شد
چون چنین شد مگو نیافت ورا — کانچه می‌جست شد بر او پیدا
مطربان را بخواند از سر او — بی‌سروپا به‌بام و بر در او

نعره‌ها می‌زد و چون اقیانوسی در تلاطم بود. مردم شگفت‌زده بودند که این چه شور و جنونی است. اندوه هجران بیقراریش را افزود و اندوهش زیاده گشت. همه از دیدن او شیدا شدند و کسی را صبر و سکونی نماند:

«پیر و برنا چو ذرّه‌ها رقصان — پیش آن آفتاب عشق از جان
گشت در چشم سرد هر آئین — همه را عشق و عاشقی شد دین»

مولانا چند سالی نشست و باز از سر عشق با گروهی روانهٔ شام شد و ماهها در آن دیار مقام کرد. دمی آرام نیافت. از این سفر دوم با حالی دیگرگونه بازگشت و اندک اندک آرام گرفت:

---

۱) ابتدانامه، ص ۵۷ـ۶۰.
۲) انتهانامه، نسخهٔ خطی دانشگاه استانبول، آ ۴.

«سر زد از چرخ روی آن خورشید — تا سُها را کند پر از ناهید
گفت: چون من ویم، چه می‌جویم؟ — عین اویم کنون زخود گویم
وصف حسنش که می‌فزودم من — خود همان حسن و لطف بودم من
خویش را بوده‌ام یقین جویان — همچو شیره، درون خم جوشان»[1]

در منابع موجود از دو بار مسافرت مولانا به‌شام سخن رفته است. اما در دیوان کبیر ابیاتی یافت می‌شود که نشان می‌دهد که مولانا خیال سفر سومی را هم به‌شام در سر داشته است:

«ما عاشق و سرگشته و شیدای دمشقیم
جان داده و دل بستهٔ سودای دمشقیم...
از روم بتازیم سوم بار سوی شام
کز طرّهٔ چون شام، مُطَرّای دمشقیم
مخدومی شمس‌الحق تبریز گر آنجاست
مولای دمشقیم و چه مولای دمشقیم!»[2]

از آنجایی که مآخذ بدین سفر سوم اشاره‌یی نکرده‌اند، محققاً این مسافرت از مرحلهٔ تصمیم فراتر نرفته و صورت عمل نیافته است. چنانکه در دیوان ابیاتی هست که از عزم سفر به‌تبریز حکایت می‌کند:

«دلم در گوش من گوید زحرص وصل شمس‌الدین
اِلی تبریز یستسقی و فی تبریز یستفتش»[3]

یا:

«وانگهی این مست عشق اندر هوای شمس دین
رفته تبریز و شنیده رو ترا آنجا چه کار؟»[4]

---

۱) ابتدانامه، ص ۶۰ـ۶۱.
۲) کلیات شمس، ج ۳، ص ۲۳۴ـ۲۳۵.
۳) همان کتاب، ج ۳، ص ۱۲۲.
۴) همان کتاب، ج ۲، ص ۲۹۹.

یا:

«ای جان سخن کوتاه کن، یا این سخن در راه کن
در راه شاهنشاه کن، در سوی تبریز صفا»[1]

و یا:

«وَ اِنْ شِئْتَ بُرهاناً فَسافِرْ بِبَلْدَةٍ یُقالُ لها تَبْریزَ وَهْیَ مَزارُ»[2]

در دفتر ششم مثنوی که آخرین دفتر مثنوی است، داستانی به‌عنوان: «داستان آن مرد که وظیفه‌یی داشت از محتسب تبریز و وامها کرده بود بر امید آن وظیفه...»[3] هست. اوصاف عاشقانه‌یی که مولانا دربارهٔ آن محتسب و شهر تبریز آورده است، همه از تبریزی بودن شمس و علاقهٔ وی به‌تبریز ناشی شده است. برخلاف پندار صاری عبدالله، شارح مثنوی، مولانا به‌تبریز نرفته است[4]. او چنان در غلبات شوق دیدار مستغرق بود که می‌خواست هرجا که سراغی از شمس بیابد، بدانجا سفر کند. خود گوید:

«به‌غم فرو نروم، باز سوی یار روم
در آن بهشت و گلستان و سبزه‌زار روم
نمی‌شکیبد ماهی زآب من چه کنم؟
چو آب سجده‌کنان سوی جویبار روم
به‌عاقبت غم عشقم کشان کشان ببرد
همان بِهْ است که اکنون به‌اختیار روم
زداد عشق بود کار و بار سلطانان
به‌عشق در نروم در کدام کار روم؟
چو بر بُراق سعادت کنون سوار شدم
به‌سوی سنجق سلطان کامیار روم

---

۱) *کلیّات شمس*، ج ۱، ص ۱۹.
۲) همان، ج ۵، ص ۹۸.
۳) مثنوی، نیکلسون، ششم، ۲۴۴.
۴) جواهر بواهر مثنوی، مطبعهٔ تصویر افکار، ۱۲۸۷، ج ۱، ص ۴۳.

جهـــان عشـــق بـــه‌زیر لوای سلطـــانی است
چـــو از رعـــیت عشـــقم بـــدان دیـــار روم
منم کـه در نـظرم خـوار گشت جـان و جهـان
بـــدان جهـــان و بـــدان جـــان بی‌غبـــار روم
اگـــر کـــلیم حـــلیمم بـــدان درخت شـــوم
وگـــــر خـــــلیل جـــلیلم در آن شـــرار روم
خـــموش کـــی هـــلدم تشـــنگی ایـن یـاران؟
مگـــر کـــه از بـــر یـــاران به‌یـــار غـــار روم
مـــن از شمـــار بشـــر نـــیستم وداع، وداع
بـــه‌نقل و مـــجلس و سَـغراق بی‌شمـــار روم
جـــوار مـــفخر آفـــاق، شـــمس تـــبریزی
بـــهشت عـــدن بـود هـم در آن جـوار روم»[۱]

تاریخ هیچ‌یک از دو سفر مولانا به‌شام معلوم نیست. اما بنا بر نوشتهٔ سلطان ولد نخستین سفر وی، بعد از شهادت شمس بوده است. همچنین مدت اقامت وی در سفر اولش معلوم نیست. دومین سفر وی چند سال بعدتر واقع شده است[۲]. باز به‌گفتهٔ سلطان ولد، مولانا، بعد از شمس با صلاح‌الدین که او را مظهر شمس می‌دانست، مدت ده سال همدم بوده است[۳]. چون صلاح‌الدین محققاً در سال ۶۵۶ هـ / ۱۲۵۸ درگذشته است، پس هر دو سفر مولانا باید بین سالهای ۶۴۵-۶۴۶ هـ / ۱۲۴۸-۴۷ م اتفاق افتاده باشد. مرگ صلاح‌الدین با شهادت شمس مطابق سال قمری درست یازده سال[۴] و چهار ماه و بیست و پنج روز فاصله دارد. مولانا در غزلی

۱) کلیات شمس، ج ۴، ص ۵۹ ـ ۶۰.

۲) چندسالی نشست و باز از عشق — رفت با جمع خلق سوی دمشق
ابتدانامه، ص ۶۱

۳) مست از همدگر شده ده سال — داشته بی‌خمار عشق وصال
همان کتاب، ص ۱۰۹

۴) در متن به‌اشتباه یکسال و... ـ مترجم.

می گوید:

«آن سرخ قبایی که چو مَهْ پار برآمد

امسال در این خرقهٔ زنگار برآمد»[۱]

اگر فرض کنیم که مولانا در سفر دوم خود نیز ماهها در شام اقامت گزیده باشد، این سفر را در مدتی کمتر از دوسال نمی‌توان جای داد[۲]. باری گرچه مولانا بعد از یکسال صلاح‌الدین را جانشین شمس ساخت، ولی از جُستن شمس دست برنداشت. چند سال بعد، از ماجرای شمس خبر یافت و دیگر از جستجوی وی منصرف شد. صلاح‌الدین را به‌جای شمس نشاند و با او آرام یافت.

به‌چه دلیل سلطان ولد و سپهسالار شهادت شمس را مسکوت گذاشته‌اند؟ گمان می‌کنم که مولانا مدتی دراز از فاجعه بی‌خبر بوده و هرگز شایعات را باور نکرده است. بعد از سفرهای شام، چون مدتی از وقوع حادثه گذشته و آن زخم نهانی التیام یافته و خاکستر نسیان روی آن آتش ملتهب را پوشانده و مولانا با وجود صلاح‌الدین آرام یافته، آنگاه ماجرای شمس برای او بازگو شده است. و او شهادت شمس را شنیده و بالاخره آن را باور کرده و در شعر خود بر مرگ او اشک ریخته است:

«جانا به‌غریبستان چندین به‌چه می‌مانی؟

بازآ تو از این غربت، تا چند پریشانی؟

صد نامه فرستادم، صد راه نشان دادم

یا راه نمی‌دانی، یا نامه نمی‌خوانی

بازآ که در آن مجلس قدر تو نداند کس

با سنگدلان منشین، چون گوهر این کانی

---

۱) کلیات شمس، ج ۲، ص ۶۶.

۲) این فرض بر تخمین اشتباه‌آمیز پیشین متکی است ـ مترجم.

ای از دل و جان رسته، دست از دل و جان شسته
از دام جهان جسته، باز آ که زبازانی...»[1]



«بشنو از بوالهوسان قصهٔ میرعسسان
رندی از حلقهٔ ما گشت در این کوی نهان
هم در این کوی کسی یافت زناگه اثرش
جامه پرخون شدهٔ اوست ببینید نشان
مدتی هست که ما در طلبش سوخته‌ایم
شب و روز از طلبش هر طرفی جامه‌دران
خون عشّاق، کهن خود نشود تازه بود
خون چو تازه‌ست بدانید که هست آنِ فلان
همه خونها چو شود کهنه سیه گردد و خشک
خون عشاق ابد تازه بجوشد ز روان
گر چنان کشته شوی زندهٔ جاوید شوی
خدمت از جان چنین کشته به‌تبریز رسان»[2]



«گفت کسی: خواجه سنایی بمرد
مرگ چنین خواجه نه کاری است خرد
کاه نبود او که به‌بادی پرید
آب نبود او که به‌سرما فسرد
شانه نبود او که به‌مویی شکست
دانه نبود او که زمینش فشرد

۱) کلیات شمس، ج ۵، ص ۲۷۷.
۲) همان کتاب، ج ۴، ص ۲۲۶.

گنج زری بود درین خاکدان
کو دو جهان را بهجوی میشمرد
قالب خاکی سوی خاکی فکند
جان خرد سوی سماوات برد
جان دوم را که ندانند خلق
مغلطه گوییم بهجانان سپرد
صاف درآمیخت به دُردیِ می
بر سر خم رفت جدا شد زدرد...»[1]



دریغا کز میان ای یار رفتی
بهدرد و حسرت بسیار رفتی
زحلقهٔ دوستان و همنشینان
میان خاک و مور و مار رفتی
چه شد آن نکتهها و آن سخنها؟
چه شد عقلی که در اسرار رفتی؟
چه شد دستی که دست ما گرفتی؟
چه شد پایی که در گلزار رفتی؟
لطیف و خوب و مردمدار بودی
درون خاک مردم خوار رفتی...
کجا رفتی که پیدا نیست گردت؟
زهی پر خون رهی، کین بار رفتی»[2]

همهٔ غزلهایی که نقل کردیم و مرثیهیی که افلاکی آورده است[3]، نشان میدهد

۱) کلیات شمس، ج ۲، ص ۲۶۴.
۲) همان کتاب، ج ۶، ص ۲۱-۲۲.
۳) مناقب العارفین، نسخهٔ خطی فاتح، ۱۷۹.(این مرثیه را در متن چاپی نیافتیم).

که او سرانجام در برابر واقعیت تسلیم شده است. بالاخره در مقطع غزلی به‌مطلع زیر:

«ای تو جان صد گلستان از سمن پنهان شدی
ای تو جانِ جانِ جانم چون زمن پنهان شدی؟»[۱]

تلمیحاً به‌ماجرای انداخته‌شدن شمس به‌چاه اشاره می‌کند و می‌گوید:

«شمس تبریزی، به‌چاهی رفته‌ای چون یوسفی
ای تو آب زندگی چون از رسن پنهان شدی؟»[۲]

اما مولانا می‌خواهد که فاجعه مکتوم بماند و بر جراحات دلش نمک پاشیده نشود و آتش آن برافروخته‌تر نگردد. چنانکه حتی نام شمس را به‌کنایه بر زبان می‌آورد. به سائقهٔ این حال درونی است که به‌حسام‌الدین می‌گوید:

«فتنه و آشوب و خونریزی مجو بیش از این از شمس تبریزی مگو»[۳]

علت سکوت سلطان ولد و سپهسالار این است که آنان نیز از مولانا پیروی کرده‌اند و نخواسته‌اند که خاطرهٔ آن واقعهٔ تلخ را زنده کنند. افلاکی بعد از گذشتن مدتهای دراز از وقوع حادثه به‌ثبت روایات و مناقب مسموع دربارهٔ فاجعه برخاسته است.

کلاه[۴]، پاپوش و سر عَلَمِ شمس ـ محفوظ در بارگاه مولانا که امروزه به‌صورت موزه درآمده ـ نشانه‌های وقوع ماجرا است. ماجرا از این قرار است که نقل شد. اما زندگانی اسرارآمیز شمس، کاملاً باب طبع اعتقادات صوفیانه واقع شده است. تا جایی که بین افسانه‌های مربوط به‌شهادت شمس، این اعتقاد هم راه یافته است که شمس، روزی ظهور خواهد کرد. به‌عقیدهٔ مولویان، دری که در میدانخانهٔ درگاه

۱) کلیات شمس، ج ۶، ص ۱۱۰.
۲) همان کتاب، همان صفحه.
۳) مثنوی، اول ب ۱۴۲.
۴) بنابر عرف موجود بین مولویان، هرکس کلاه شمس بر سر نهد، به‌شهادت می‌رسد. چنانکه (در آغاز قرن نوزدهم) علی چلبی از مشایخ خانقاه دیوانه محمد چلبی و ازسلالهٔ وی در زاویهٔ قونیه این تاج بر سر نهاد و در بازگشت به‌پاره‌یی اتهامات متهم و شهید شد.

مولانا در قونیه قرار دارد، و به‌جانب قبله باز می‌شود، روزی گشوده خواهد شد و شمس از همانجا ظهور خواهد کرد. چنانکه ملاحظه می‌شود، شمس به‌صورت مهدی مولویان درآمده است.

بعد از شهادت شمس، مولانا بنابر عرف آن زمان لباس عزا برتن کرد: بُردِ هندی پوشید و کلاهی عسلی بر سر نهاد و به‌شیوهٔ ایران کهن، دستار دُخانی یعنی خاکستری سیر مایل به‌مشکی به‌طرز شکرآویز[1] پیچید. جامه بدل نکرد و فرمود که رباب چهارگوشه را شش گوشه ساختند و فرمود که شش گوشهٔ رباب ما، شارح سرِّ شش گوشهٔ عالم است وُ الف تار رباب، مبیّن تألّفِ ارواح است به‌الف الله[2].

علاءالدین چلبی - پسر میانی مولانا، هم جزو کسانی بود که شهادت شمس را موجب شدند. چنانکه پیش از این نیز اشاره کردیم، هم او بود که باعث تشدید فتنه علیه شمس شد. او از روزی که خود را شناخت، معارض راه پدر و برادر مهتر خود بود[3].

از یک حکایت افلاکی برمی‌آید که علاءالدین از کودکی خصلت عجیبی داشته است:

روزی چند دینار از سلطان ولد گم شد. همه جا را جستند و نیافتند. عاقبت دینارها در میان کتابهای علاءالدین پیدا شد. سلطان ولد خشمگین شد. مولانا فرمود که: ای بهاءالدین! مگر نه این است که «عَلیٰ»[4] حرف جرّ است. اگر «علی» جر

---

۱) شکرآویز: یعنی آنکه دستاری ضخیم را چنان پیچید که بالای آن تنگ و پائین آن گشاد باشد.
۲) مناقب‌العارفین، ج ۱، ص ۸۸، ج ۲، ص ۶۷۸.
۳) همان کتاب، ج ۲، ص ۷۶۶.
۴) حروف جر بیست حرفند که به‌اوّل کلمات عربی درآیند و آخر کلمه را مجرور کنند. سلطان ولد به مناسبت مرگ علاءالدین گوید:

در سوک علا ماه سیه چادر کرد — خورشید و سپهر خاک ره بر سر کرد
پیوسته شنیده‌ام علی جر کردی — این سفله جهان‌بین که علا را جر کرد

(دیوان سلطان ولد، طبع ف. نافذ اوزلوق، آنکارا، ۱۹۴۱، ص ۵۷۱، رباعی ۹۳) باز هم او در یکی از رباعیات خود به‌مقام علمی علاءالدین اشاره می‌کند (همان کتاب، ص ۵۷۷، رباعی ۱۴۳).

ندهد، پس چه کند؟[1]

علاءالدین اواخر شوال سال ۶۶۰ هـ / ۱۲۶۲ م درگذشت. به‌نوشتهٔ افلاکی، مولانا بر علاءالدین نماز نخواند و در مراسم تدفین او هم حاضر نشد[2]. همچنین افلاکی روایت می‌کند که مدتی بعد از مرگ علاءالدین، مولانا یکبار به‌زیارت تربت والدش، بهاءالدین بزرگ، آمده بود، بعد از نماز بر سر قبر علاءالدین رفت و از ملک‌الادبا مولانا فخرالدین معلم دوات و قلم خواست و روی مزار گچی فرزند نوشت:

«وَ اِنْ کانَ لایَرجُوکَ اِلاّ مُحْسِنٌ فی مَنْ یَلُوذُ وَ یَسْتَجیرُ المُجْرِمُ؟»



«پس کجا زارد، کجا نالد لئیم گر تو نپذیری به‌جز نیک اِی کریم؟»

و فرمود که در عالم غیب دیدم که خداوندم مولانا شمس‌الدین تبریزی، با او صلح کرد و بر او بخشود و شفاعتش کرد و او نیز ازجملهٔ مرحومان گشت[3].

باز در همان کتاب، مشاهدهٔ غیبی حسام‌الدین چلبی علیه علاءالدین نقل شده است[4]. شفقت عمیق و عالمگیر مولانا که برجملهٔ انسانها و کائنات محیط بود، رضا نداده است که فرزندش در خُسرانی ابدی بماند و اضطراب مداوم روحیش وی را به‌آن رویای غیبی سوق داده و او را به‌بیان آن کلمات واداشته است.

مولانا در یکی از نامه‌های خود از علاءالدین می‌خواهد که از باغ برگردد و بر سر طلّاب خود باشد و دهان بدگویان را ببندد و به‌بدگوئیها خاتمه دهد. عبارت: «افتخار المدرسین» در این نامه نشان می‌دهد که علاءالدین مسند تدریس داشته است و علاوه بر آن روشن می‌کند که اگرچه علاءالدین در شهادت شمس دخالت داشته، ولی این دخالت بالفعل نبوده و قبل از مرگ از جانب پدر بخشوده

۱) مناقب‌العارفین، ج ۱، ص ۴۴۸.
۲) همان کتاب، ج ۲، ص ۶۸۶.
۳) همان، ج ۱، ص ۵۲۳.
۴) همان، ج ۲، ص ۷۶۵-۷۶۶.

شده است[1].

در اینجا روایتی دیگر دربارهٔ شهادت شمس راکه افلاکی از قول عارف چلبی نقل کرده است خواهیم آورد: روزی عارف چلبی، با علاءالدین قیر شهری از اعقاب علاءالدین چلبی مناظره می‌کرد. علاءالدینِ خویشاوند می‌گفت: من نیز از نسل خداوندگارم، مرا به‌کدام دلیل بیگانه می‌دانی؟ به‌سبب گناه پدر، ترک رعایت پسر وجهی ندارد. حضرت چلبی جواب داد که تو به‌حضرت مولانا هیچ تعلقی نداری. در شأن شما آیهٔ «اِنّه لَیْسَ مِنْ اَهْلِکَ. اِنّهُ عَمَلٌ غَیْرُ صٰالِحٍ»[2] نازل شده است[3].

شمس و مولانا در ترازوی علم

در تاریخ تصوف، صوفیان وارسته‌یی که به‌دلیل جذبات عشق مشهور شده و گرفتار تعصب و تعقیب شریعتمداران گشته و به‌قتل رسیده‌اند، کم نیستند. این گروه را درون دو چارچوب می‌توان مورد مطالعه قرار داد: دستهٔ اول مجذوبانی هستند که عقاید غیرمنطبق خود با اسلام قراردادی را با نوعی لاقیدی که پیوسته از جذبه‌یی ناشی می‌شود، اظهار می‌دارند. عقایدی که درعین مباینت با اسلام بیشتر اوقات معانی نامفهومی هم دارند. اینان رفتاری دارند که جز تعرض و تعارض خشن معنایی ندارد. حتی در میان آنان افرادی یافت می‌شوند که به‌نوعی جنون باطنی و یا اختلال روانی مبتلا بوده‌اند و اتفاقاً همین زمره‌اند که مقبول خاطر مردم معتقد مشرق‌زمین قرارگرفته‌اند و مردم برای سخنان و رفتارهای آنان تعابیرگوناگونی قائل شده‌اند. گروه دوم باز صوفیانی هستند که از روی اعتقاد به‌هستی ـ یگانگی (وحدت وجود) سخنانی بر زبان می‌آورند و رفتاری از خود بروز می‌دهند که با ظواهر دین

---

۱) مکتوبات مولانا جلال‌الدین، پیشین، ص ۱۳ـ۱۴. مکتوبات، تصحیح نگارنده، ص ۱۷. بین نامه‌های مولانا نامهٔ دیگری هم هست که دربارهٔ ماترک علاءالدین به‌قاضی سراج‌الدین نوشته شده است (همان کتاب، ص ۳۶، تصحیح نگارنده، ص ۱۰۱).

۲) قرآن کریم، یازدهم / آیهٔ ۴۶.

۳) مناقب العارفین، ج ۲، ص ۹۱۲ـ۹۱۳.

متناسب نیست و با آن تناقض دارد. با این حال اینان نه‌تنها در جرگهٔ مجذوبان گروه اول نمی‌گنجند، بلکه بالعکس در عین تسلط بر عقل و ارادهٔ خویش تحت تأثیر اعتقاد خود قرار می‌گیرند. بین این گروه افرادی بودند که در موارد مقتضی با تأویل سخنان و کردارهایشان، حیات و عقیدهٔ خویش را از خطر نابودی نجات می‌دادند. افراد دیگری هم یافت می‌شدند که تن به‌سازش نمی‌دادند و تسلیم نمی‌شدند و شهادت را برمی‌گزیدند. افراد گروه دوم را باتوجه به‌وسعت دایرهٔ دانششان می‌توان به‌دو دسته تقسیم کرد: یک دسته عارفانی هستند که نتوانسته‌اند احساسات و اعتقادات خویش را به‌مدد دانش خود تعبیر یا توجیه کنند وجذبه از آنِ این دسته است. دستهٔ دوم به‌کمک دانش پهناور خود به تفسیر و ایضاح معتقدات خویش برخاسته‌اند و یا به‌سائقهٔ استعداد، اعتقادات خود را در قالب شعر ریخته‌اند. همین گروهند که بیش از دیگران آماج تعرّض اهل شرع قرار گرفته‌اند. درمیان دستهٔ اخیر افرادی چون حسین‌بن منصور حلاج مغلوب احساسات شده‌اند و عدّه‌یی هم مثل شهاب‌الدین سهروردیِ مقتول بوده‌اند که با شیفتگان گروه اول متحد شده‌اند و دانش وسیع خود را با تصوف و فلسفه آشتی داده‌اند و از این راه در تصوف روشی جدید به‌وجود آورده‌اند. شمس درعین آنکه با فلسفه مخالف بود، از عارفان دستهٔ اخیر شمرده می‌شود. عوام، بدون آنکه بین این گروهها فرقی قائل باشند، سخنان و حرکات همهٔ آنان را خارق‌العاده پنداشته و معتقد شده‌اند که نازِ آنان در بارگاه الهی خریدار دارد و از این نظر درمقابل «اهل نیاز» (یعنی اولیائی که باگام مجاهدت طی طریق می‌کنند)، آنان را «اهلِ ناز» خوانده‌اند[1]. چنانکه سلطان ولد، شمس را از زمرهٔ آن واصلانِ معشوق می‌شمارد که هیچ واصلِ عاشق از آن مقام خبردار نیست. او این تلقی صوفیانه را با اصطلاحی علمی طرح کرده[2] و شمس را بر انجام هر

۱) اهل ناز: این ترکیب را در فرهنگهای فارسی ندیدم. رک.
A. Gölpınarlı, Tasavvuf'ten dilimize geçen deyimler ve terimler, İstanbul, 1977, 248-49.

۲) ابتدانامه، ص ۱۹۷-۱۹۸.

ناممکنی توانا دانسته است[۱]، و وی را در عالی‌ترین مقامات معشوقی جای داده است[۲].

شمس در مقالات به‌مناسبتهای گوناگون از مسائل مختلف سخن به‌میان آورده است. ازفلسفه، کلام، حدیث، تفسیر و مذاهب بحث کرده، به‌تناسب مقال به‌تحلیل عقاید مختلف پرداخته، ابیاتی از شعرای عرب و ایرانی را به‌محک انتقاد زده و یا بدانها استشهاد جسته است. گاه به‌عربی سخن گفته و گاه به‌نقل سخنان و مناقب عارفان کهن و معاصر پرداخته است. به‌علوم رایج زمان خود واقف بوده و مسائل مربوط بدان علوم را طرح کرده است. با مدد گرفتن از حکایات عامیانه تمثیلات فراوانی به‌کار برده است و حتی گهگاه روی وقایع تاریخی انگشت گذاشته است. ولی با همهٔ این احوال عشق و جذبه را پذیرفته و مبنای کار خویش ساخته و آن دو را فراتر از تمام دانشها قرار داده است. این بررسی اجمالی نشان می‌دهد که شمس واقعاً عارفی عالم و صاحبنظری توانا و تحلیل‌گری بیدار است و از قابلیت شایان در تحلیل و ترکیب برخوردار است و منطق و استدلال نیرومندی دارد. از این رو کسانی که او را درس نخوانده و امّی و ناآشنا به‌نوشتن و خواندن پنداشته‌اند، نخوانده، نوشته‌اند ونداسته سخن گفته‌اند. آنان امّی بالفطره نیستند، بلکه بعداً امّی شده‌اند. ببینید هرگاه مولانا از شمس سخن می‌گفت. می‌فرمود که «خدمت مولانا شمس‌الدین ما در تسخیر نفوسِ جنّی و انسی و سِرِّ اسماء قدسی و اسرار اشیا یدبیضای موسوی داشته و هماناکه نَفَس مبارک او همدم مسیحا بود و در علم کیمیا نظیر خود نداشت و در دعوت کواکب و قسم ریاضیات و الهیات و حکمیات ونجوم و منطق و خلافی او را لَیْسَ کَمِثْلِه نَفْسٌ فی الآفاق و الانفس می‌خواندند...»[۳]؛ حتی وقتی ازکسانی که شمس را دیده و درنیافته بودندش، صحبت می‌کرد، می‌گفت: «این مردمان می‌گویند که یکی که بر سر بام اشتری را نمی‌بیند، می‌گوید که من

۱) ابتدانامه، ص ۲۶۷.
۲) همان کتاب، ص ۲۸۸ به‌بعد.
۳) مناقب‌العارفین، ج ۲، ص ۶۲۵-۶۲۶، (از توضیح مؤلف دربارهٔ یدبیضا صرف‌نظر شد).

سوراخ سوزن را دیدم و رشته گذرانیدم. خوش گفته‌اند آن حکایت که خنده‌ام از دو چیز آید: یکی زنگی سرهای انگشت سیاه کند، یا کوری سر از دریچه به‌در آورد...»[۱].

حق به‌جانب کسانی است که شمس را به‌سقراط مانند کرده‌اند[۲]. چراکه او نیز چون سقراط اثری مکتوب ندارد که خود به‌قلم آورده باشد ولی از سخنان ثبت شدهٔ او اثری ارزنده برجای مانده است. او ـ چنانکه سقراط، افلاطون را پرورد مولانا را کمال بخشید و مهم‌ترین و فراموش‌ناشدنی‌ترین و جاودانه‌ترین اثر او مولاناست. همانطور که افلاطون، سقراط را درخشان ساخت و بدو حیات ابدی بخشید، مولانا هم شمس را متجلّی ساخت و بدو حیات جاودان نثار کرد.

بین ارباب طریقت این سئوال مطرح است که آیا شمس مولانا را به‌دورهٔ کمال رسانید یا مولانا ارشاد شمس را عهده‌دار بود؟ کسانی که مجهولات طریقت را نگشوده باشند، شبیه طلاّب‌اند. چنانکه بین طلاب بحثهای غیرضروری و کشمکشهای بی‌معنی درمی‌گیرد، این سؤال نیز برای آن‌گونه مشاجرات غیرلازم و بحثهای بی‌نتیجه عنوانی فراهم ساخته است. این مشاجره واقعاً بیهوده است. ولی چه باید کرد! ما طرّاح بحث نیستیم. ناچاریم که در این باره سخنی بگوییم.

قبل از هر چیز این نکته را باید روشن کرد که طریقت مولانا، طریقت مرید و مرادی و شیخی و درویشی نیست. طریقت عشق است. در این طریقت مرید و مراد و شیخ و درویش، عاشق و معشوق است. این عاشق و معشوق فنا شده در عشق از یکدیگر جدا نیستند. تا بدانجاکه عاشق به‌صورت معشوق درمی‌آید و معشوق در هیأت عاشق تجلی می‌کند. در اینکه حسام‌الدین چلبی از مریدان مولانا بود، تردیدی نیست. با این همه مولانا در دیباچهٔ مثنوی و در دیگر مجلّدات این کتاب چنان زبان به‌ستایش او گشوده است که این توهّم را ایجاد می‌کند که حسام‌الدین، مرشد مولاناست. بعد از توجیه این اصل، ذکر نکتهٔ دیگری هم ضروری است، و آن

---

۱) فیه مافیه، ص ۸۸.
2) Nicholson, Selected Poems of the Divani-i Shamsi Tabriz, 1938, P. XX; Vilayet-name, A. Gölpinarlı, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1958.

مسئلهٔ افاضه و استفاضه (تفیّض)[1] بین مولانا و شمس است که حقیقتاً دوجانبه است. چنانکه در باب نزول شمس به‌قونیه اشاره کردیم، چون شمس محضر شیخ خود را کم‌فیض یافت و با مشایخی که ملاقات کرد، به‌توافقی نرسید، برای یافتن همدمی راه سفر در پیش گرفت. شمس که همهٔ مشایخ را در بوتهٔ آزمایش آزموده بود، عظمت مولانا را با این عبارات تائید می‌کند: «من خود از شهر خود تا بیرون آمده‌ام، شیخ ندیده‌ام. م (مولانا) شیخی را شاید، اگر بکند»[2]. باز در جای دیگر گوید: «روزی حضرت مولانا شمس‌الدین درحضور اصحاب حضور فرمود که: امشب خواب دیدم که با مولانا می‌گفتم: کلّ شَیءٍ هالک الاّ وجهه[3] باقی، دیدار دوستان است و آن دوست تویی. شعر:

یا دیدن دوست یا خیالش باقی همه‌چیزها خیال است

[مردم دنیا سه دسته‌اند:][4] اهل دنیااند و اهل آخرت و اهل حق. شبلی اهل آخرت است و حضرت مولانا اهل حق و آنچه مراست از حضرت مولانا، مرا و سه‌کس دیگر را بس است». در جواب کسانی که از آن سه‌کس پرسیدند، فرمود: «شیخ صلاح‌الدین و شیخ حسام‌الدین و مولانا بهاءالدین من»[5].

سخنانی در مقالات بدین مضمون مندرج است که: «ش (شمس) مردی بود اهل، فقیه و خلافی و اصولی، پوست فلسفیان بکندی به‌قوت اصل برمن آمدی و به‌تعجب گفتی که من در این سخن تو سر و پا گم می‌کنم، من پوست این همه می‌کنم»[6]، این سخنان، بی‌تردید سخنانی است که مولانا از شمس نقل کرده است. جملات دیگری از ضبط و کتابت مکالمات مولانا و شمس برجای مانده است:

---

۱) تفیّض در عربی به‌معنی جاری‌شدن اشک آمده است. در ترکی به‌معنای افاضه و استفاضه به‌کار می‌رود ـ مترجم.
۲) مقالات، نسخهٔ خطی قونیه، ص ۸۰، سطر ۲۸.
۳) قرآن کریم، قصص، ۲۸ / آیهٔ ۸۸.
۴) عبارت درون قلاب، چنانکه پیداست باید در متن باشد ولی در متن چاپی نیامده است.
۵) مناقب العارفین، ج ۱، ص ۳۱۷.
۶) مقالات، خطی، ص ۸، سطر ۲۴ـ۲۶.

«امروز غوّاص مولاناست و بازرگان من، و گوهر میان ماست...[۱]». آنکه در دریای وجود شمس به‌غوّاصی پرداخته است، مولاناست. اما مشتری مرواریدهای مولانا هم کسی جز شمس نیست. افلاکی این جملات را عینا از **مقالات** برگرفته است[۲].

این نکته ـ چنانکه سلطان ولد هم اشاره می‌کند ـ مسلم است که شمس، برای عارفِ موسی‌واری چون مولانا، به‌مثابهٔ خضر بود. زیرا که او را از مرتبهٔ عاشقی به‌مقام معشوقی ارتقا داد. به‌راستی اگر شمس نبود، مولانا، مولانا نمی‌شد. شیخی ازگروه مشایخ و یا صوفیی از صوفیان بی‌شمار می‌شد. این هم محقق است که اگر مولانا با شمس دیدار نمی‌کرد، نامی و نشانی از شمس باقی نمی‌ماند. مولانا آمادهٔ تلاطم بود. اوبالطبع چون قندیل پاک شدهٔ صافِ روغن ریختهٔ فتیله نهاده یی بود. برای افروختن، شعله‌یی و اخگری لازم بود. شمس، دقیقاً آن وظیفه را برعهده گرفت. اما وقتی آن قندیل برافروخت، پرتو درخشانش حتی شمس را هم با اشعهٔ خود پوشاند و شمس نیز به‌پروانهٔ آن نور بدل شد. شمس به‌منزلهٔ آینه‌یی برای مولانا بود که در آن آینه، حقیقتِ گسترده بر پهنهٔ عالم هستی را و خود را می‌نگریست. سرانجام عاشق خود شد و به‌ستایش خود برخاست:

«شمس تبریزی خود بهانه‌ست — ماییم به‌حسن و لطف ماییم
با خلق بگو برای روپوش — کو شاه کریم و ما گداییم»[۳]

روزی حضرت مولانا در باغ حسام‌الدین چلبی، هر دو پای در آب جوی کرده معارف می‌فرمود. سخن به‌ستایش شمس رسید. مدحهای بی‌نهایت فرمود. بدرالدین ولد مدرّس از اینکه به‌درک محضر شمس تبریزی موفق نشده بود، تأسف خورد. مولانا فرمود: اگر به‌خدمت مولانا شمس‌الدین تبریزی نرسیدی، به‌روان مقدّس پدرم به‌کسی رسیدی که در هرتای موی او صدهزار شمس تبریزی آونگان است[۴].

---

۱) مقالات، چاپ موحد، ص ۱۱۹.
۲) مناقب العارفین، ج ۱، ص ۳۱۴.
۳) کلیات شمس، ج ۳، ص ۲۷۸.
۴) مناقب‌العارفین، ج ۱، ص ۱۰۰ـ۱۰۱.

لذا همهٔ مناقب‌نویسان و درصدر آنان سلطان ولد حق دارند که شمس را از خلفای مولانا قلمداد کنند[۱].

ملحقات افسانهٔ شمس

بدون تردید اعتقاد به‌اولین و دومین ناپدیدی شمس، مخصوصاً اعتقاد به‌اینکه شمس روزی از «باب شمس» واقع در میدانخانهٔ درگاه قونیه ظهور خواهد کرد، عقیده‌یی است که خیلی بعد از مولانا و به‌تأثیر تشیع پیدا شده است. حتی کلمهٔ «غیبت» که درمورد ناپدیدشدن شمس، همچنین لفظ «ظهور» که برای بازگشت وی به‌کار می‌رود، اصطلاحاتی برگرفته از شیعه است. بدیهی است که مندرجات مآخذ اولیه از ابتدانامه به‌بعد در پیدایی این نوع اعتقاد تأثیری عمده داشته است. زندگانی و شهادت شمس، پا به‌پای این‌گونه اعتقادات الحاقی، حقیقتاً برای طریقت مولویه افسانه‌یی به‌وجود آورده است[۲].

از همان ابتدا نام شمس محوری برای پرداختن مناقب فراوانی شده است. چنانکه سلطان ولد هم در ابتدانامه از این‌گونه مناقب گفتگو کرده است:

روزی مولانا ـ قدسناالله سرّه العزیز ـ در غیبت مشاهده می‌کرد، قطبی را دید که چهارهزار مرید داشت، همه اولیا گشته و به‌حق رسیده. در چلّه از حق‌تعالی حالتی و مقامی می‌خواست که بدان نرسیده بود و در تمنّای آن یا رب یا رب می‌گفت. چنان مقرّب بود که به‌موافقت او همه اجزای زمین و آسمان و ارواح سفلی و علوی یا رب می‌گفتند. نور خدای تعالی به‌مقدار سپری بر گوش مولانا شمس‌الدین تبریزی ـ عظّم‌الله ذکره ـ می‌زد و می‌گفت: لبیک، لبیک. چون سه‌بار آن معنی مکرر شد، شمس‌الدین از سرناز گفت که: یا رب آن شیخ می‌گوید، لبیک با او گو. درحال پی آن سخن نور پیاپی بر گوش مولانا شمس‌الدین تبریزی می‌زد که: لبیک، لبیک، لبیک»[۳].

---

۱) ابتدانامه، ص ۱۵۸.
۲) اگرچه در چند سطر فوق اسائه‌یی به‌تشیع به‌چشم نمی‌خورد، ولی مطمئناً اگر مؤلّف بعدها این مطالب را می‌نوشت، لحن گفتارش جایی بدین توضیح هم باقی نمی‌گذاشت ـ مترجم.
۳) ابتدا نامه، ص ۲۹۳.

«باز در غیب دید مولانا — که به‌بغداد یک ولیّ خدا
بیحد و بیکران مریدان داشت — صد جهان نهفته در جان داشت
قطب بود و یگانه در دو جهان — سرور و پیشوای اهل زمان
درپی حالتی همی لرزید — گونه‌گون جهدها همی ورزید
گفت او را زجود مولانا — نشود حاصل آن به‌جهد ترا
گفت او در جواب: پس چه کنم؟ — چاره چه بود مرا چه حیله تنم؟
گفت: رو پیش شمس تبریزی — آن بیابی چو با وی آمیزی
گفت: او را عجب کجا یابم؟ — دِه نشانی که سویش اِشتابم
گفت: او را تو کی توانی دید؟ — چون چنین دولتی به‌کس نرسید
لیک برخیز و رو سوی میدان — او ببیند ترا و بخشد جان...
در زمان شیخ سوی میدان شد — شمس دین را به‌عشق جویان شد
دید از دور شمس دین او را — که نهاده است سوی او رو را...
از کَرَم خوش بر او نظر انداخت — کار او را به‌یک نظر انداخت
برسانید با مراد او را — کرد دلشاد آن خداجو را
شَهقه‌ای زد زشوق و جامه درید — چون میسر شد آنچه می‌طلبید»[1]

سپهسالار منقبت اول را با ذکر مأخذ از ابتدانامه گرفته ولی در پایان آن تغییراتی داده است[2]. حکایت منقبت‌آمیز دیگری در رسالهٔ سپهسالار آمده است:

«نقلست که یک نوبت در راهی می‌رفت. امیری با خیل و حشم بدیشان مُلاقی شد. چون نظر بر همدگر افتاد، آن امیر از دور سر اسب کشیده، زمانی بسیار بایستاد. بعد از آن اشک‌ریزان روان گشت. حضرت مولانا شمس‌الدین ـ عظّم‌الله سرّه ـ بر زبان مبارک راند که: «سُبْحٰانَ مَنْ یُعَذِّبُ عِبٰادَهُ بِالنِّعَمِ». اصحاب کیفیت آن را از بندگیش پرسیدند. فرمود که این امیر ازجملهٔ اولیای پنهان است و در این لباس مستور. چون مرا دید تضرّع کرد که راه عبادت و سلوک را در این لباس جمع داشتن

۱) ابتدانامه، ص ۲۹۳ـ۲۹۴.
۲) رسالهٔ سپهسالار، ص ۱۲۵.

نمی‌توانم، از حق‌تعالی درخواه تا به‌کلّی در لباس فقر درآیم و بدان لباس به‌فراغت به‌عبودیّت پروردگار خویش مشغول باشم. چون مناجات کردم، اشارت رسید که او را هم در آن لباس عبودیّت باید کردن و نور ولایت را به‌کدورت امارت مجتمع داشت. چون حال را مشاهده کرد، نالان روان گشت و تن در مشقت داد»[۱].

شمس به‌مناقب نامه‌های بکتاشیان هم راه یافته است. در مناقب حاجی بکتاش که به‌نام **ولایت‌نامه** هم خوانده می‌شود و به‌همت «فردوسی طویل» از افواه جمع‌آوری شده و در زمان سلطان با یزید دوم نوشته شده است[۲]، چنین می‌خوانیم:

«چون شمس تبریزی در قونیه حضرت ملّا جلال‌الدین را به‌زانو درآورد و درویشش کرد، اگر بازگوییم که چگونه به‌زانویش درآورد، سخن دراز شود. آن را در مناقب مولانا باید بجویند»[۳]. در نسخهٔ **ولایت‌نامهٔ** بکتاشی موجود در کتابخانهٔ دانشگاه استانبول آمده است که مولانا از حاجی بکتاش پیری طلب کرد. به‌دنبال این طلب شمس پیش مولانا رفت، سلطان ولد (در مناقب: ولید) را که کور و شل و فلج بود، شفا داد کتابهای مولانا را درون حوض افکند. مولانا بر یکی از کتابها بسیار تأسف خورد. شمس آن کتاب را از حوض درآورد و گرد و خاکش را پاک کرد و به‌مولانا داد. مجلس مرتب کردند. خواننده، نوازنده ساز و دهل آوردند و به‌سماع برخاستند. زوجه و دختران مولانا هم در این سماع شرکت داشتند. پسر مولانا

---

۱) رسالهٔ سپهسالار، ص ۱۲۴. حقیقت آن است که این منقبت از یک عبارت شمس که مولانا در فیه مافیه نقل کرده است، ساخته شده: «بسیار کسان هستند که حق‌تعالی ایشان را به‌نعمت و مال و زر و امارت عذاب می‌دهد و جان ایشان از آن گریزان است. فقیری در ولایت عرب امیری را سوار دید. در پیشانی او روشنایی انبیا و اولیا دید. گفت: سبحان من یعذب عباده بالنعم»، فیه مافیه، ص ۸۸.

مرحوم فروزانفر در تعلیقات کتاب افزوده‌اند که: فقیر مذکور در این حکایت مولانا شمس‌الدین تبریزی بوده است، ص ۲۹۵. حال به‌خوبی می‌توان دریافت که چگونه از یک عبارت یک منقبت ساخته می‌شود.

۲) به‌مقدمهٔ کتاب زیر نگاه کنید:

Vilayet-name, A. Gölpınarlı, İstanbul, İnkılap Kitabevbevi, 1958.

۳) مناقب حاجی بکتاش، نسخهٔ متعلق به‌نگارنده که در ۱۲۲۶ هـ در رسمو = Retimo (= Resmo واقع در شمال جزیرهٔ کریت، قاموس الاعلام) نوشته شده است. ورق ب و آ ۱۲۰.

نتوانست بگو مگوها را تحمّل کند. خشمگین شد و سر شمس را برید. شمس پیش از آنکه سر بریده‌اش بر زمین افتد، آن را گرفت و سماع‌کنان به‌حاجی بکتاش[۱] رفت و از آنجا روانه تبریز شد. مولانا به‌دنبال او به‌تبریز رفت و شمس را در محلهٔ «خاموش» بر منارهٔ سبز درحال سماع یافت. به‌مناره رفت. شمس را روی زمین دید از مناره پایین آمد، شمس بالای مناره بود. هفتمین بار مولانا خود را از مناره به‌زیر انداخت. شمس او را روی هوا گرفت و گفت: مرا اینجا دفن کن خود پیش حاجی بکتاش رو. مولانا، شمس را به‌خاک سپرد و پیش حاجی بکتاش رفت و چهل روز در آش‌خانه[۲] ماند. سپس حاجی بکتاش به‌مولانا اجازه داد که به‌قونیه رود»[۳].

شمس از روزگار مولانا به‌بعد در ادبیات مولویان، خاستگاه مَجازها و صور خیال شده است. از این راه شمس با معانی گوناگون آن: آفتاب، خور، خورشید، ضیا و همچنین کلماتی نظیر شمس، شعله، روز و امثال آن در ادبیات مولویان و ازطریق آن در چارچوب ادبیات مصنوع و رسمی در قالب آرایه‌های لفظی آمده است. در میان غلاة شیعه، شمس و مولانا به‌حضرت محمد (ص) و حضرت علی (ع) مانند شده و مصراعهایی نظیر: «همان عین محمدله علی دور شمس و مولانا»[۴] سروده شده است.

پیش از به پایان رسیدن این مبحث نکتهٔ دیگری را هم باید بگویم: اگرچه درقبال عظمت واقعی مولانا، هیچیک از بزرگان طریقت مولویه، درصدد انشعاب

---

۱) قرایوک، محلی که مزار حاجی بکتاش در آنجاست و امروزه حاجی بکتاش خوانده می‌شود. مترجم.

۲) در این باره به‌مقالهٔ حاجی بکتاش ولی و طریقت بکتاشیه از توفیق سبحانی و قاسم انصاری در مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز، سال ۲۸، شماره ۱۲۰، ۱۳۵۵، ص ۵۲۶ مراجعه کنید.

۳) مناقب حاجی بکتاش، نسخهٔ خطی شماره ۴۸۲۰ کتابخانهٔ دانشگاه استانبول که در سال ۱۳۰۹ هجری در درگاه حیدریهٔ لسقویک، به‌خط درویش مصطفی استنساخ شده است ص ۱۶۸-۱۷۸.

۴) یعنی: «شمس‌و مولانا درست همانند محمد (ص) و علی (ع) است». این مصراع از کاپیتان دریا،رامز عبدالله پاشاست که در ۱۸۱۱ م درگذشته است. شیخ غالب این مصراع را در یک مخمس متکرر تضمین کرده است (دیوان شیخ غالب، طبع بولاق، ۱۲۵۲، ص ۶۱).

طریقت جدیدی برنیامده‌اند، ولی چنانکه مفصلاً در **مولویّه بعد از مولانا**[۱] گفته‌ایم، در تاریخ این طریقت، غلاة شیعه و مولویانی که از شور و جذبهٔ مولانا بی‌خبر بوده‌اند، تعبیرهای «شاخهٔ شمس» و «شاخهٔ ولد» را به‌زبانها انداخته‌اند. آن دسته از مولویان که آیین علویان[۲] را پذیرفته و با بکتاشیان به توافق رسیده بوده‌اند، برای مولانا هم حال و هوای علویان قائل شده‌اند و خود را «شاخهٔ شمس» نامیده‌اند. دستهٔ دیگر از فرقهٔ مولوی که زهد افراطی داشتند، «شاخهٔ ولد» نامیده شده‌اند و بدین نحو به‌سلطان ولد تهمت انشعاب زده‌اند. شاخهٔ شمس که از علویان مفرط بودند، اشعار سست و مبتذلی راکه تعدادی از آنها ترکی است و هیچکدام از مولانا نیست، جمع‌آوری کرده‌اند و با تخلصهایی نظیر: مولانا، ملاّ، جلال و رومی که مولانا هیچگاه به‌کار نبرده، با بعضی از اشعار دیوان مولانا درآمیخته‌اند و در برابر دیوان کبیر، دیوان صغیر ساخته و پنداشته‌اند که این دیوان حاوی اسرار آثار مولاناست. باید افزود که اینان جلد هفتم **مثنوی** راکه از مولانا نیست، به‌عنوان لباب و خلاصهٔ **مثنوی** تلقّی کرده‌اند.

آثار شمس

اثر منحصر به‌فردی که سخنان شمس را دربر می‌گیرد **مقالات** است. در مقدمهٔ کتاب حاضر در فصلی تحت عنوان: «منابع مربوط به‌مولانا و طریقت مولوی» به‌اهمیت **مقالات** اشاره کرده‌ایم. کسانی که **مقالات** را خوانده باشند، ارزش واقعی آن را دریافته‌اند. در اینجا این نکته هم باید افزوده شود که این کتاب علاوه بر **رسالهٔ سپهسالار** که از منابع مهمّ **مناقب‌العارفین** است، برای **ابتدانامه** هم وظیفهٔ مأخذ

۱) مترجم این کتاب را در سال ۱۳۶۶ ترجمه کرده و در انتشارات کیهان به چاپ رسانده است.

۲) بار دیگر توضیح در این باره را ضروری می‌دانیم که علوی از باب توسّع در ترکیه برای علی‌اللهیان هم اطلاق می‌شود، جداکردن دو مفهوم: پیرو علی (ع) و علی‌اللهی در زبان ترکی کار آسانی نیست. ولی چنانکه از متن کتاب هم برمی‌آید، مؤلف این کلمه را بیشتر دربارهٔ علی‌اللهیان که از غلاة شیعه بوده‌اند و از نظر معتقدات با شیعیان راستین علی (ع) تشابهی ندارند، به‌کار برده است ـ مترجم.

عمده‌یی را ایفا کرده است و ازنظر ادبیات عام نیز گنجینهٔ ارزشمندی است. پاره‌یی از مضامین و تلمیحات دیوان کبیر از این کتاب اخذ شده است و بدین ترتیب برای آثار مولانا نیز منبع فیضی بوده است. چند نمونه ذکر می‌کنیم:

حکایت دیدار خلیفه از لیلی و این سخن او که «از دگر خوبان تو افزون نیستی» در مثنوی[۱] در **مقالات**[۲] هم آمده است. نالیدن ستون حنّانه[۳] در **مقالات**[۴] هم هست. حکایت آن هندو که در نماز سخن می‌گفت[۵] در **مقالات**[۶] نیز آمده است. مژده دادن ابویزید از زادن ابوالحسن خرقانی ـ قدس‌الله روحهما ـ پیش از سالها و نشان صورت او و سیرت او یک به‌یک...[۷] باز در **مقالات**[۸] دیده می‌شود. حکایت توبهٔ نصوح[۹] هم در **مقالات**[۱۰] موجود است. حکایت مسافرت مسلمان و مسیحی و یهودی[۱۱] را هم در **مقالات**[۱۲] می‌یابیم. حکایت فقیرِ روزی طلب[۱۳] هم ضمن حکایات مندرج در **مقالات**[۱۴] است. حکایت سه‌شاهزاده که آخرین حکایت مثنوی[۱۵] است در **مقالات**[۱۶] هم آمده است. تتمهٔ این حکایت ناتمام مثنوی را هم در **مقالات** می‌توان یافت.

---

۱) مثنوی، اول، ب ۴۰۷.
۲) مقالات، موحد، ص ۱۰۸.
۳) مثنوی، اول، ب ۲۱۱۳.
۴) مقالات، همان، ص ۱۱۵.
۵) مثنوی، دوم، ب ۳۰۲۷ به‌بعد.
۶) مقالات، عماد، ص ۳۵۷.
۷) مثنوی، چهارم، ب ۱۸۰۲ به‌بعد.
۸) مقالات، موحد، ص ۱۲۲.
۹) مثنوی، پنجم، ب ۲۲۲۸.
۱۰) مقالات، عماد، ص ۳۵۹ـ۳۶۰.
۱۱) مثنوی، (شرح و ترجمهٔ ترکی)، پنجم، ص ۱۸۵.
۱۲) مقالات، نسخهٔ فاتح، ۱۰۶.
۱۳) مثنوی، ششم، ب ۱۸۳۴.
۱۴) مقالات، موحد، ص ۷۶.
۱۵) مثنوی، ششم، ب ۳۵۸۳ به بعد.
۱۶) مقالات، عماد، ص ۳۰۴.

متأسفانه متن این کتاب ارزنده تاکنون به‌چاپ نرسیده است[۱]، و به‌همین دلیل به‌ترکی هم ترجمه نشده است. اطلاع یافته‌ایم که بدیع‌الزمان فروزانفر متن مقالات را آماده می‌کنند. منتظریم که این دانشمند گرانمایه، این کار مهم را با موفقیت به‌انجام رسانند[۲].

اثر دیگری به‌نام مرغوب‌القلوب در قالب مثنوی و در ۱۳۸ بیت به‌شمس نسبت داده‌اند. این کتاب ده فصل به‌ترتیب زیر دارد: توبه، ذات، صفات، نماز، ترک، تجرید، معرفت، عشق و معشوق، فنا، بقا و مسافر[۳]. ازجهت شعری ضعیف است و از حیث زبان خطاهایی دارد. گذشته از آنکه در هیچ مأخذی تألیف چنین کتابی را به‌شمس نسبت نداده‌اند، هیچگونه شعری هم از شمس به‌دست مانرسیده است. اشعار سست و سخیف این اثر که حتی به‌زبان فارسی شباهتی ندارد، نشان می‌دهد که از طبعی عاری از هنر و قریحه‌یی ناتوان تراویده است. خلاصه تردید نباید داشت که این اثر از شمس نیست. آخرین بیت نسخهٔ صدوپنجاه بیتی چاپ هند که به‌نظر بدیع‌الزمان رسیده است، چنین است:

«زهجرت هفتصد و پنجاه و هفت است

حساب حاسبان تاریخ وقت است»[۴]

سخافت و سستی بیت فوق هرچه آشکارتر نشان می‌هد که این کتاب نباید از آثار شمس باشد.

رسالهٔ سه‌صفحه‌یی پراکنده‌یی راکه متعلق به‌آقای رائف یلکنجی کتابفروش[5]

---

۱) پیش از این گفتیم که مقالات اخیراً در ایران چاپ شده است ـ مترجم.
۲) «مرحوم فروزانفر با آن مایه از احاطه و صلاحیت و با همهٔ عشق و دلبستگی، از تعهد آن شانه خالی کرد و پای درکشید» «نسخهٔ دیگری در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران... موجود است... این نسخه در سال ۱۳۱۹ شمسی نوشته شده و ظاهراً خط خود مرحوم فروزانفر است... مرحوم فروزانفر با آنکه در کتاب خود به‌درهم آمیختگی صفحات این نسخه اشاره کرده است، کوششی برای اصلاح و بسامان آوردن آن نکرده و متأسفانه هیچگونه یادداشتی که نمایانگر نظر او در تصحیح باشد... مشاهده نمی‌شود». مقالات، مقدمهٔ موحد ص ۳۶ و ص ۵۶.
۳) چنانکه مشاهده می‌شود، کتاب بیش از ده فصل دارد ـ مترجم.
۴) زندگانی مولانا جلال‌الدین، ص ۹۹.

5) Raif Yelkenci.

بود، در استانبول بررسی کردیم. این رساله که از حیث خط و کاغذ کاملاً جدید است به‌خط نستعلیق نوشته شده است. در بالای صفحهٔ اول رساله این عبارت به‌چشم می‌خورد: «هذا کتاب شرح اسماء الحسنی» و بالای آن نوشته‌اند که «این رساله را شمس تبریزی املا کرده است». در این رسالهٔ عربی، اسمای باری با مرکّب سرخ نوشته شده و شخص دیگری زیر اسمها خطی کشیده است و نامهای: «الرحمن، الرحیم و العالم» ساقط شده از رساله را در به‌پایان رساله افزوده است. برای نمونه یکی دو سطر از این رساله را نقل می‌کنیم:

«هوالله العزیز، لااله الا هو. هرکس این نام را هر روز هزار بار بخواند، خدا او را یقیناً از مقربان خود کند. هرآنکس که بعد از نماز ظهر صدوپنجاه و پنج بار آن را بخواند، خداوند غفلت و نسیان را از وی زایل کند و بر دل او نیرو بخشد. هرکس صدوپنجاه و پنج بار بخواند، رحیم و مهربان گردد».

از اینکه ناگزیر شدیم از این اثر بی‌معنی که بدون تردید با افکار متعالی و بلند شمس تشابهی ندارد، نام ببریم، شرمنده‌ایم و حرف دیگری برای گفتن نداریم.

خاندان شمس

نمی‌دانیم که شمس پیش از آمدن به قونیه تأهل اختیار کرده بوده است یا نه. اما می‌دانیم که «کیمیا» که شمس بعد از دومین نزول خود به‌قونیه با او وصلت کرده بود، قبل از خود او درگذشته است. در مآخذ موجود هم کوچکترین اشاره‌یی به‌فرزند یا فرزندان او نشده است. مع‌الوصف شیخی‌محمد متوفی در ۱۱۴۵ هـ / ۱۷۳۲ م در وقایع الفضلا درصدر مقال ترجمهٔ احوال شیخ‌الاسلام فیض‌الله افندی که در ۱۱۱۵ هـ / ۱۷۰۳ م در ادرنه به‌دست ینی‌چری‌ها کشته شده است، می‌نویسد: «سید فیض‌الله فرزند سید شیخ محمد است و او فرزند سید شیخ محمد و او فرزند پیر محمد و وی فرزند سید شیخ احمد و او فرزند شیخ جنید است او نیز از فرزندان سلطان الواصلین و قطب‌العارفین شمس‌الدین تبریزی ـ قدس‌الله روحه

است». و در ابتدای ترجمهٔ حال او همین سخن خود را در عبارتی بدین نحو تأکید می‌کند که: «سلسلهٔ نسب وی به‌حضرت شمس‌الدین تبریزی منتهی می‌شود...»[۱]. باید افزود کـه اِسناد سیادت به‌فیض‌الله افندی بی‌تـردیـد جعلی است و اساسی ندارد.

پیروان شمس

به‌چنین طریقت، یا به‌عبارت صحیح‌تر به‌مدعیان انتساب به‌شمس، اولین و آخرین بار درکتاب منثور و آراسته به‌منظومه‌ها به‌نام: مناقب خواجهٔ جهـان و نـتیجهٔ جـان برمی‌خوریم که واحدی در ماه صفر سال ۹۲۰ هـ / ۱۵۱۴ م به‌مناسبت فتح ردوس از طرف سلطان سلیمان قانونی به‌منظور تقدیم بدین سلطـان تـألیفش کـرده و در دیباچهٔ آن بدین فتح اشاره کرده است و در این کتاب، مولویان با عبارات زیر ستوده می‌شوند: «چشمها سرمه کشیده که چهره بر جای پـاهاشان بـاید سـائید، سـبلتها تراشیده، بـر مـوجب سـنت چـابک، بـه‌فرمودهٔ شـریعت جُبّه و قبـاپوش و بـادهٔ صفانوش...»[۲] درحالی که شمسیان به‌علت داشـتن عقـاید شـیعی ـ بـاطنی مـورد سرزنش قرار می‌گیرند.

به‌نوشتهٔ واحدی، شمسیان «چارضرب» می‌زده‌اند یعنی موی سر و ریش و سبیل و ابرو را با استره می‌تراشیده‌اند، کلاه‌های قبه‌گشادهٔ نمدی بر سر می‌گذاشتند و پشمینهٔ سپید و سیاه برتن می‌کرده‌انـد، شـراب مـی‌نوشیده، و عَـلَم بـه‌دست و دسته‌جمعی از شهری به‌شهر دیگر می‌رفته‌اند[۳].

در هیچ مأخذ دیگری به‌نام این گروه برنمی‌خوریم. می‌دانیم که بلافاصله بعد از مولانا، طریقتی که به‌نام او تأسیس شده، به‌دو شاخه تقسیم شده است و درقبال مولویان زاهد، گروهی دیگر به‌دنبال اولو عارف چلبی نوهٔ مولانا رفته‌اند، از احکام

---

۱) نسخهٔ کتابخانهٔ دانشگاه استانبول، ج ۳، ۱۷۹.
۲) مناقب خواجه جهان و نتیجهٔ جان، نسخهٔ متعلق به‌نگارنده، آ ۷۳.
۳) همان کتاب، ب ۶۵ و ب ۷۲.

شرع متابعت نکرده و شراب نوشیده‌اند. از این‌رو بلاتردید شمسیانی که واحدی از آنان بحث کرده است همین گروه دوم مولویان است. وانگهی اگر این نکته هم مدنظر قرار گیرد که در قرن دهم هجری / شانزدهم میلادی دیوانه محمد چلبیِ قره حصاری و یوسف سینه‌چاک و پیروان آنان چارضرب می‌زده و همراه بکتاشیان به‌تفرج می‌پرداختند، نظری که ابرازکرده‌ایم از یک تخمین فراتر می‌رود و به‌واقعیت نزدیک‌تر می‌گردد.

در مولویه بعد از مولانا دربارهٔ صوفیان شاخهٔ ولد و شاخهٔ شمس به‌تفصیل بحث کرده‌ایم.

فصل چهارم

دوران آرامش در حیات مولانا

صلاح‌الدین زرکوب قونیوی؛ توطئه علیه صلاح‌الدین؛ خصوصیات صلاح‌الدین؛ صلاح‌الدین و مولانا؛ رحلت صلاح‌الدین.

صلاح‌الدین زرکوب قونیوی

مولانا شمس را از یاد نبرده بود، نمی‌خواست که از یاد ببرد. شمس را در خود یافته بود. برای نظارهٔ خویش آینه‌یی لازم داشت. شهادت شمس را باورکرده بود ولی آن خورشیدی که در جسم شمس‌الحق تبریزی غروب کرده بود، از مطلع کدام افق و از وجود چه کسی می‌بایست طالع شود؟ او به‌این عقیدهٔ صوفیانه ایمان داشت که جهان هیچگاه از مظهر حق خالی نیست[1] و بی‌تردید روزها در این باب اندیشیده بود، سرانجام روزی اعلام کرد که مظهر شمس را یافته است و در آینهٔ هستی، شمس را و حقیقت وجود خود را نیز یافته است:

---

۱) مثنوی، دوم، ب ۸۱۵-۸۲۵.

«آن سرخ قبایی که چو مَهْ پار برآمد
امسال درین خرقهٔ زنگار برآمد
آن ترک که آن سال به‌یغماش بدیدی
آنست که امسال عرب‌وار برآمد
آن یار همانست اگر جامه دگر شد
آن جامه به‌در کرد و دگر بار برآمد
آن باده همان است اگر شیشه بَدَل شد
بنگر که چه خوش بر سر خمّار برآمد
آن قوم گمان برده که آن مشعله‌ها مُرد
آن مشعله زین روزن اسرار برآمد
این نیست تناسخ[1] سخن وحدت محض است
کز جوشش آن قلزم زخّار برآمد...»[2]

سلطان ولد در ابتدانامه در بیان گزینش صلاح‌الدین به‌عنوان مظهر شمس گوید:

«گفت: آن شمس دین که می‌گفتیم   باز آمد به‌ما چرا خفتیم؟
او بَدَل کرد جامه را و آمد   تا نماید جمال و بخرامد
می جان را که می‌خوری از کاس   نی همان است اگر رود در طاس؟»[3]

چنانکه معلوم است او محتوای غزل را تقریباً بعینه آورده است. سلطان ولد

۱) «مذهب تناسخ آن است که ایشان می‌گویند که ارواح انسان لطیفه‌یی است از عالم قدس و او را طهارت و کمال ذاتیست و بالقوه حاصلست و آمدن بدین جهان از جهت ظهور آن کمالات بالقوه است وهر روحی که او کمال خود حاصل کرد، مناسبت به‌حقیقت خود پیدا کرد، او را عروج واقع شد و بقای ابدی یافت و اگر حاصل نکرد از این بدن به‌بدن دیگر متعلق می‌شود و همین طور تا آن زمان که کمال مقصود آن حاصل شود و این مذهب باطل است». فر. عرفانی، دکتر سید جعفر سجادی. (پاورقی مؤلف گزارش نشد ـ مترجم). این عقیده بین برخی از فرقه‌های تصوف از آن جمله بکتاشیان شایع است.
۲) کلیات شمس، ج ۲، ص ۶۰.
۳) ابتدانامه، ص ۶۴.

در چند مورد به‌مفهوم این غزل توجه داشته است. در رباب‌نامه ذیلِ عنوان: «اولیا چون ظروفند و عشق و معرفت و دیدار حق چون شراب...» غزل را نقل کرده است[۱]. در انتهانامه زیر عنوان فوق باز بدان غزل اشاره کرده است[۲] و بالاخره در معارف در بیان این «یگانگی اهل حق» گوید: «مولانا ـ قدسنا الله بسرّه ـ این معنی را در نظم آورده است» و سپس مطلع غزل (آن سرخ قبایی که چو مه پار برآمد...) و چهار بیت دیگر آن را نقل کرده است[۳].

آن خرقهٔ زنگاری برتن که به‌جای دلبر سرخ قبای پارینه آمده، و آن باده‌یی که از شیشه‌یی به‌شیشهٔ دیگر خالی شده، کسی جز صلاح‌الدین زرکوب قونیوی نیست.

صلاح‌الدین فریدون در یکی از روستاهای قونیه به‌نام «کامل»[۴] به‌دنیا آمده است[۵]. پدرش یاغیبسان[۶] نام داشت. چون آن روستا در کنار دریاچه واقع بود، خانواده صلاح‌الدین از ماهیگیری تأمین معاش می‌کرد. صلاح‌الدین به‌قونیه آمده و مسکنی فراهم کرده بود و در همان شهر به‌نحوی زرگری آموخته بود. در آن بین به‌سید برهان‌الدین محقق خلیفهٔ پدر مولانا انتساب جسته و دست ارادت به‌وی داده بود. برهان‌الدین به‌صلاح‌الدین دلبستگی زیاد داشت:

«حضرت سید ـ رضی‌الله عنه، می‌فرمود که: مرا از حضرت شیخم سلطان العلما دو نصیب عظیم رسیده است: یکی فصاحت قال، دوم صباحت حال، همانا که قال خود را به‌خدمت مولانا جلال‌الدین دادم، چه او را حالات وافر است، و حال خود را به‌خدمت شیخ صلاح‌الدین بخشیدم که او را هیچگونه قالی نیست»[۷].

---

۱) رباب‌نامه، نسخهٔ خطی، کتابخانهٔ دانشگاه استانبول، به‌شمارهٔ ۱۳۷۵، ۶۲.
۲) انتهانامه، نسخهٔ خطی، ۸۲.
۳) معارف، نسخهٔ دانشگاه، شماره ۶۷۲.
۴) نام این روستا در مناقب‌العارفین چاپی «کامله» قید شده است، ج ۲، ص ۷۰۶ ـ مترجم.
۵) امروزه در قونیه دهی بدین نام وجود ندارد.
۶) مرحوم فروزانفر در پاورقی کتاب خود نام پدر صلاح‌الدین را «ماغینان» نوشته‌اند و افزوده‌اند که: «به‌جهت انحصار نسخه معلوم نشد اصل این کلمه چیست». زندگانی مولانا جلال‌الدین، چاپ سوم، ص ۹۲ ـ مترجم.
۷) مناقب‌العارفین، ج ۲، ص ۷۰۵.

چون برهان‌الدین به‌قیصریه رفت صلاح‌الدین به‌روستای خود بازگشت و در آنجا ازدواج کرد و صاحب فرزند شد. مدتها گذشت. یک‌روز جمعه به‌قونیه آمد و در مسجد ابوالفضل نماز جمعه گزارد و در مجلس وعظ مولانا شرکت کرد. حال شیخ خود را در مولانا یافت. نعره‌زنان برخاست، به‌کنار منبر آمد و خود را به‌پای وی انداخت. این واقعه بعد از ۶۳۹ هـ / ۱۲۴۱ م ـ بعد از وفات برهان‌الدین ـ و پیش از ۶۴۲ هـ / ۱۲۴۴ م ـ یعنی قبل از آمدن شمس به‌قونیه ـ اتفاق افتاده است. چون می‌دانیم که بعد از آمدن شمس به‌قونیه مولانا و شمس در منزل صلاح‌الدین اقامت کرده‌اند، بنابراین صلاح‌الدین در این مدت منزلی برای خود در قونیه تهیه کرده بوده است. از نوشتهٔ افلاکی برمی‌آید که صلاح‌الدین در قونیه باغی هم داشته است[1].

سلطان ولد، همدم گزینی مولانا را چنین بیان می‌کند:

«چون ورا دید شیخ صاحب حال ‌‌ ‌ برگزیدش ز زمرهٔ ابدال...
گفت از روی مهر با یاران ‌‌ ‌ نیست پروای کس مرا به‌جهان
من ندارم سر شما بروید ‌‌ ‌ از برم باصلاح دین گروید
سرشیخی چو نیست در سر من ‌‌ ‌ نبود هیچ مرغ همپر من...
بعد از این جمله سوی او پویید ‌‌ ‌ همه از جان وصال او پویید...
پس ولد را بخواند مولانا ‌‌ ‌ گفت: دریاب چون تویی دانا...
گفت بنگر رخ صلاح‌الدین ‌‌ ‌ که چه ذات است آن شه حق‌بین
مقتدای جهان جان است او ‌‌ ‌ مَلِکِ مُلک لامکان[2] است او...
گفت با من که شمس دین این است ‌‌ ‌ آن شه بی‌یراق و زین این است
گفت: از این پس صلاح دین را گیر ‌‌ ‌ آن شهنشاه راستین را گیر...
گفتمش: من قبول کردم این ‌‌ ‌ که شوم بندهٔ صلاح‌الدین...»[3]

حقیقتاً مولانا به‌صلاح‌الدین دلبستگی فراوان داشت. چنانکه دم به‌دم

۱) مناقب‌العارفین، ج ۲، ص ۷۰۵.
۲) به‌نظر صوفیان، مکان مفهومی اضافی است. در بخش دوم در این باره سخن گفته‌ایم.
۳) ابتدانامه، ص ۶۳ به‌بعد.

به‌مریدان می‌گفت که «پیش صلاح‌الدین ذکر شمس‌الدین مکنیدو پیش چلبی حسام‌الدین ذکر شیخ صلاح‌الدین مکنید اگرچه میان ایشان فرق نیست، اما نشاید ذکر کردن»[۱]. صلاح‌الدین نیز به‌مولانا علاقهٔ بیکران داشت: «همچنان از حضرت سلطان ولد منقول است که روزی شیخ صلاح‌الدین به‌حضرت والدم گفت که در اندرون من چشمه‌های نور بود پوشیده و مرا از آن خبری نبود، چشم مرا چنان گشودی که از آن جمله نورها در پیش نظر من همچون دریا در جوش است»[۲]. پس از آمدن شمس، مولانا وعظ و تذکیر را ترک کرده بود و دیگر بالای منبر نمی‌رفت، اما یکبار به‌التماس محبّان و اشارت صلاح‌الدین به‌وعظ پرداخت[۳]. افلاکی، انتساب سلطان عزالدین کیکاووس سلجوقی را به‌مولانا، که به‌دنبال یک کرامت غریب روی داد، از صلاح‌الدین می‌داند[۴].

سپهسالار روایت می‌کند که روزی مولانا از بازار زرگران می‌گذشت. از شنیدن صدای ضربهٔ چکش صلاح‌الدین به‌وجد آمد و به‌سماع و چرخ‌زدن پرداخت. صلاح‌الدین آن حالت را محافظت کرد و از اتلاف زر نیندیشید و مدام چکش زد[۵] به‌گفتهٔ افلاکی صلاح‌الدین کار را به‌شاگردان واگذاشت و خود بیرون آمد. مولانا او را در آغوش کشید و بوسه بر روی و موی او زد و سماع کرد. صلاح‌الدینِ سالخورده که به‌سبب ریاضت ناتوان شده بود، دریافت که در سماع یارای برابری با مولانا را ندارد، عذرها خواست و به‌دکان بازگشت و به‌شاگردان اشاره کرد که بی‌وقفه بر زر بکوبند و لحظه‌یی دست از زدن برندارند و مولانا از نیمروز تا غروب سماع کرد و غزلی به‌مطلع زیر ساخت:

---

۱) مناقب العارفین، ج ۲، ص ۶۸۰.
۲) همان کتاب، ج ۲، ص ۷۱۱.
۳) همان کتاب، ج ۲، ص ۷۰۳.
۴) همان، ص ۷۰۷.
۵) رسالهٔ سپهسالار، ص ۱۳۵.

«یکی گنجی پدید آمد در آن دکّان زرکوبی
زهی صورت زهی معنی زهی خوبی زهی خوبی»[۱]

توطئه علیه صلاح‌الدین

افرادی که از مرگ شمس‌الدّین شادمان شده بودند و می‌پنداشتند که مولانا حال دیرین خود را باز خواهد یافت، خطا کرده بودند. چرا که این بار نیز مولانا با صلاح‌الدین همدم شده بود و کوچکترین عنایتی به آنان نداشت و از همه می‌خواست که از صلاح‌الدین پیروی کنند. لذا دوباره بدگوئیها آغاز شد:

«گفته با هم کز آن یکی رَستیم — چون نگه می‌کنیم در شَستیم
اینکه آمد زاولین بتر است — اولین نور بود، این شرر است
داشت او هم بیان و هم تقریر — فضل و علم و عبارت و تحریر...
کاش کان اوّلینه بودی باز — شیخ ما را رفیق و هم دمساز
نبُد از قونیه بُد از تبریز[۲] **— بود جانپرور و نبُد خونریز**
همه این مرد را همی دانیم — همه همشهرییم و هم‌خوانیم...
نی ورا خط و علم و نی گفتار — بَرِ ما خود نداشت این مقدار
عامی محض و سادهٔ نادان — پیش او نیک و بَد بُده یکسان
دائما در دکان بُدی زرکوب — همه همسایگان از او درکوب
نتواند درست فاتحه خواند — گر کند زوکسی سئوالی مانْد»[۳]

می‌گفتند: مولانا با چنین فضل و بزرگی چرا باید صید چون اویی گردد؟ مولانا خود در فیه مافیه مخالفت یکی از مریدان به‌نام ابن چاووش رابا صلاح‌الدین

---

۱) مناقب العارفین، ج ۲، ص ۷۰۹ـ۷۱۰.
۲) در آن روزگار به‌کسانی که از شرق به‌آناطولی می‌آمدند، رغبت نشان می‌دادند. این عادت تا دورهٔ امپراطوران عثمانی نیز برجای بوده است (رک. تذکرة‌الشعرا، لطیفی، طبع استانبول مطبعهٔ اقدام، ۱۳۱۴، ص ۲۸۹ـ۲۹۰).
۳) ابتدانامه، ص ۷۱.

به‌تفصیل بیان کرده است[۱]. سلطان ولد، ماجرای مخالفت را چنین شرح می‌دهد:

«چون شود این که ما ورا اکنون / شیخ خوانیم یا زشیخ افزون
بر چنین عار نار بگزینیم / تا که جان در تن است ننشینیم...
جمله را رای اینچنین افتاد / که چو زاسب مراد زین افتاد
سر ببازیم و زنده‌اش نهلیم / چون از آن جان فکار و خسته‌دلیم
همه گشتند جمع در جایی / که جز این نیستمان گزین رایی
که ورا از میانه برگیریم / عشق آن شاه را زسر گیریم
همه سوگندها بخورده کزین / هرکه گردد بود یقین بیدین
یک مریدی به‌رسم طنّازی / شد از ایشان و کرد غمّازی
او همان لحظه نزد مولانا / آمد و گفت این حکایت را...
پس رسید این به‌شه صلاح‌الدین / نور چشم و چراغ هر ره بین
خوش بخندید و گفت: آن کوران / که زگمراهی‌اند بی‌ایمان
نیستند اینقدر زحق آگاه / که بجز امر او نجنبد کاه...
خود ندانسته این که آینه‌ام / نیست نقشی مرا معاینه‌ام...»[۲]

خصوصیات صلاح‌الدین

صلاح‌الدین واقعاً امّی بود. سپهسالار می‌نویسد که روزی مولانا در اثنای معارف «خُم» را «خُنب» فرمود. یکی از مریدان ایراد گرفت. مولانا فرمود: هی بی‌ادب، من اینقدر می‌دانم، اما شیخ صلاح‌الدین چنین تلفظ می‌فرماید. متابعت از وی را مناسب‌تر می‌دانم و راست آن است که او می‌فرماید. آن مرید خاموش شد[۳]. افلاکی می‌نویسد که صلاح‌الدین قفل را قُلْف و مبتلا را مُفتلا تلفظ می‌کرد و «اغلب طاعنان و طاغیان حضرت شیخ صلاح‌الدین را نادان و عامی می‌خواندند و از غایت جهل و

---

۱) فیه مافیه، ص ۹۵.
۲) ابتدانامه، ص ۷۴-۷۵ به‌تلخیص.
۳) رسالهٔ سپهسالار، ص ۱۳۸-۱۳۹.

عَمیٰ، اُمّی[1] را از عامی نمی‌دانستند و لوح محفوظ را از لوح حافظ فرق نمی‌کردند...»[2].

صلاح‌الدین امّی بود، ولی از محضر سید برهان‌الدین فیضها کسب کرده بود و مخصوصاً مورد محبت شمس‌الدین قرار گرفته و در مدارج عرفانی کمالی یافته بود. چنانکه قبلاً به‌تناسب مقال گفته‌ایم، به‌عقیدهٔ صوفیان، علم اگر هدف غایی باشد، به‌انسان انانیّت می‌دهد و به‌صورت وبالی درمی‌آید که باید از خود طرد کرد. بین صوفیان، اگر چه معدود، اُمیّانِ توانمندی دیده می‌شوند که علم لدنّی دارند که از جانب الهی بدانان عطا شده است[3]. اینان به‌راستی شایستگی عظیم و قدرتی شگرف در تلقین داشته‌اند و علی‌رغم آنکه خواندن و نوشتن نمی‌دانسته‌اند و تعلیمات منظّم و منسجمی ندیده بودند، با این حال از طریق تربیت رایج خود را به درجهٔ علمای واقعی رسانده‌اند. محیط زندگانی، مجالس صحبت و حالات و حرکات و سخنان صوفیان روشن‌اندیش اینان را متدرّجاً کمال بخشیده است. از این رو نباید تعجب کرد اگر از میان صوفیانِ امی کسانی برخاسته‌اند که از آیات و احادیث و کلام مشایخ و حتی از افکار متعالی و مُغلق بحث کرده‌اند و تن به‌مناقشه با اهل علم داده و آنان را مغلوب ساخته‌اند.

صلاح‌الدین چنین صوفیی بود. مولانا از وی به‌اوصاف زیر یاد می‌کند: «شیخ المشایخ، ولیّ‌الله فی‌الارض، ابایزید الوقت، قطب‌الزمان، صلاح الحق والدین، سید المشایخ، ابایزید الوقت، جنید الزمان، خضر القدم، مسیح الأنفاس، نورٌ یمشی به فی الناس، مَلِک الابدال،روح العارفین، امین القلوب، خداوند صلاح الحق و الدین،

---

۱) امّی: کسی است که بر اصل خلقت خود باشد و خواندن و نوشتن نداند. امّی‌بودن بین صوفیان عیب شمرده نمی‌شود. نام دیگر سورهٔ فاتحه بنا به‌روایتی از علی (ع) «ام‌الکتاب» است به‌معنی خلاصه و اصل قرآن. گروهی امی را به‌معنی کسی گرفته‌اند که بدین مقام رسیده باشد.

۲) لوح محفوظ: نزد اهل شرع، جسم فوق سماء هفتم است و نزد حکما عقل فعّال است که در آن صور اجسام «عَلیٰ ماهِیَ علیه» منتقش شود و نزد فلاسفهٔ متأخر، نفس مجرد افلاک است که نفس کلی است و فلک اعظم است که «یرتسم به الکائنات» مانند «ارتسام معلوم فی‌العالم» و نزد صوفیه عبارت از نور الهی است (فرهنگ عرفانی، سجادی، ص ۴۰۵).

۳) مناقب‌العارفین، ج ۲، ص ۷۰۵.

که فرزند جان و دل سید برهان‌الدین المحقق و خلیفهٔ اوست به‌استقلال، سلطان المشایخ،مشرق الانوار الحقایق، ملک المشایخ والابدال، سرالله فی‌الرجال، جنید الطریقه، ابایزید الحقیقه ببوارق نور الاختصاص، صلاح الحق والدین، خداوند دل خداوند اهل دل، قطب‌الکونین صلاح‌الدین»[1].

سلطان ولد از زبان صلاح‌الدین نقل می‌کند که شیخ صلاح‌الدین مرا فرمود که جز من شیخی را نظر مکن که شیخ راستین منم و صحبت مشایخ دیگر زیان‌افزاست، زیرا نظر ما آفتاب است و مرید، سنگ، لابد که سنگِ قابل درنظر آفتاب لعل شود و نظر ایشان سایه است. چون سنگ قابل ازنظر آفتاب در سایه رود، لعل نشود[2].

که برون از من ای ولد می‌دان — نیست چیزی در آشکار و نهان
عرش و کرسی و آسمان و زمین — نیست از من برون، یقین‌دان این
نور حقّم در این تن خاکی — نِیَم از خاک، هستم افلاکی
عاقبت بر فلک روم چو مَلَک — همچنان بگذرم زهفت فلک...»[3]

سپس حکایتی از مثنوی می‌آورد[4] و خطاب به‌خود گوید: خواهم که تو نمانی تا از تو موعظه و معرفت من گویم و با این سخن این عقیدهٔ خود را بیان می‌کند که باتفکر و علم به‌حقیقت نمی‌توان رسید، بلکه برای دست‌یافتن به‌حقیقت همه‌چیز را باید رها کرد[5]. ازنظر سلطان ولد صلاح‌الدین مریدی بود که نور حور و ملک داشت. چون مولانا راه حق را بریده و چون او پرده‌های پندار را دریده بود. قطره‌یی بود که به‌صد

۱) مکتوبات، طبع نافذ اوزلوق، نامهٔ ۲۸ ص ۳۳ـ۳۴، ۲۹ ص ۳۴، ۴۴ ص ۴۹، ۵۴ س ۶۰ـ۶۱، ۸۱ س ۸۷، ۱۴۴ ص ۱۴۸، لاحقهٔ اول ص ۱۴۹.مکتوبات، تصحیح نگارنده، نامهٔ بیست و هشتم، ص ۹۷ ـ ۹۸؛بیست و نهم، ص ۹۸ ـ ۹۹؛ چهل و پنجم، ص ۱۱۷؛ پنجاه و ششم، ص ۱۳۲؛ هشتاد و سوّم، ص ۱۶۵؛ نامهٔ ششم، ص ۶۹.
۲) به‌نظر قدما از تابش خورشید سنگ لعل می‌شود.
۳) ابتدانامه، ص ۹۷ـ۹۸. افلاکی پاره‌یی از سخنان فوق را مستقیماً از ابتدانامه گرفته است. مناقب‌العارفین، ج ۲، ص ۷۰۴.
۴) مثنوی، اول، ب ۳۰۵۶ به‌بعد.
۵) ابتدانامه، ص ۱۰۴ـ۱۰۸.

دریا بدل شده بود. و جوینده‌یی فانی در وجود مولانا بود. توفنده‌یی بود که آنی از تلاطم باز نمی‌ماند و غمی جز لقای الهی نداشت. عارفی بود که از خود نیست شده و در حق هستی یافته بود... مریدی بود که عین مراد شده بود[۱].

از مجموع این سخنان به‌خوبی معلوم می‌شود که صلاح‌الدین چگونه امیّی بود، چه قدرت بیان و تلقینی داشت و چه عارف کامل و مکملی بود.

یکی دیگر از خصوصیات صلاح‌الدین، وقار و تمکین اوست. در منابع از علاقهٔ مفرط او به‌ریاضت بحث کرده‌اند[۲]. مسلّماً تحمل ریاضات، ارادهٔ وی را تقویت کرده است. سلطان ولد قدرت تمکین و تلقین او را این گونه بیان می‌کند:

«شورش شیخ گشت از او ساکن — وان همه رنج و گفتگو ساکن
زانکه بُد نوع دیگر ارشادش — بیشتر بود از همه دادش
آنچه از اولیا نبردی کس — سالها می‌رسید از او به‌نَفَس
بی‌لب و کام سرّها گفتی — دُر جان بی‌زبان همی سفتی
خلق را فایده رسانیدی — گوش از آن حرف و صوت نشنیدی
سخنش از درون به‌دلها بود...»[۳].

همین قدرت اراده موجب شد که معاندان از خصومت طرفی نبندند. مولانا از همنشینی با این صوفی با تمکین از جوش و خروش به‌آرامش و از جذبه به‌کمال راه یافت. اگر بخواهیم با تعبیر صوفیانه بیان کنیم، باید بگوییم که از عالم محو به‌عالم صحو پا گذاشت.

صلاح‌الدین و مولانا و رحلت صلاح‌الدین

مولانا و صلاح‌الدین به‌خصومتهای منکران وقعی نمی‌گذاشتند، کسی را به‌مصاحبت نمی‌پذیرفتند و عزلت گزیده بودند. مریدان منکر زیان کرده بودند.

---

۱) ابتدانامه، ص ۲۵۷.
۲) رسالهٔ سپهسالار، ص ۱۳۵؛ مناقب العارفین، ج ۲، ص ۷۱۰.
۳) ابتدانامه، ص ۷۰.

روزها مولانا را زیارت نمی‌کردند و همه شب خوابهای پریشان می‌دیدند. بالاخره دریافتند که اگر وضع بدین منوال دوام یابد، حال آنان بدتر خواهد گشت. بر آن شدند که پیش آن دو بروند و توبه کنند. همین کار را کردند و به‌خانهٔ ایشان رفتند و توبه و استغفار کردند و بخشوده شدند[1].

مجالس سماع دوباره برپا شد و ایام باذوق و عشق سپری می‌شد. مولانا فاطمه خاتون، دختر صلاح‌الدین را به‌عقد سلطان ولد درآورد. روز عقد سماع برپا شد و مولانا این غزل را سرود:

بادا مبارک در جهان سور و عروسیهای ما
سور و عروسی را خدا ببریده بر بالای ما
زُهره قرین شد با قمر، طوطی قرین شد با شکر
هر شب عروسیّی دگر از شاه خوش‌سیمای ما
اِنَّ القُلُوبَ فرَجَتْ، اِنَّ النُّفوسَ زُوِّجَتْ
اِنَّ الهُموم اخرجت در دولت مولای ما
بسم‌الله امشب بر نوی سوی عروسی می‌روی
داماد خوبان می‌شوی ای خوب شهرآرای ما
خوش می‌روی درکوی ما، خوش می‌خرامی سوی ما
خوش می‌جهی در جوی ما، ای جوی وای جویای ما
خوش می‌روی بر رای ما، خوش می‌گشایی پای ما
خوش می‌بُری کفهای ما، ای یوسف زیبای ما
از تو جفاکردن روا، وز ما وفا جستن خطا
پای تصرف را بنه بر جان خون پالای ما
ای جان جان، جان را بکَش تا حضرت جانان ما
وین استخوان را هم بکش هدیه بَرِ عنقای ما

---

۱) ابتدانامه، ص ۸۵-۸۷.

رقصی کنید ای عارفان، چرخی زنید ای منصفان
در دولت شاه جهان، آن شاه جان افزای ما
درگردن افکنده دهل، درگردک نسرین و گل
کامشب بود دفّ و دهل نیکوترین کالای ما
خاموش کامشب زهره شد ساقی به‌پیمانه و به‌مُد
بگرفته ساغر می‌کشد صحرای ما صحرای ما
والله که این دم صوفیان بستند از شادی میان
در غیب پیش غیب‌دان از شوق استسقای ما
قومی چو دریا کف‌زنان، چون موجها سجده‌کنان
قومی مبارز چون سنان خونخوار چون اجزای ما
خاموش کامشب مطبخی شاهست از فرّخ رخی
این نادره که می‌پزد حلوای ما حلوای ما[1]

مولانا ازاین وصلت مادّی که به‌وصال معنوی استحکام می‌بخشید، بیش از همه شادمان شده بود. چنانکه در شب زفاف هم به‌سماع برخاست و غزل دیگری ساخت:

مبارکی که بود در همه عروسیها
در این عروسیِ ما باد ای خدا تنها
مبارکیّ شب قَدْر و ماه روزه و عید
مبارکیّ ملاقاتِ آدم و حوا
مبارکیّ ملاقات یوسف و یعقوب
مبارکیّ تماشای جنّة المأوی
مبارکیّ دگرکان به‌گفت درناید
نثار شادی اولاد شیخ و مهتر ما

۱) کلیات شمس، ج ۱، ص ۲۶-۲۷؛ در مناقب‌العارفین فقط دو بیت (اول و سوم) از غزل نقل شده است. ج ۲، ص ۷۲۰.

به‌همدمی و خوشی همچو شیر باد و عسل
به‌اختلاط و وفا همچو شکّر و حلوا
مبارکیّ تبارک ندیم و ساقی باد
بر آن که گوید آمین بر آن که کرد دعا[۱]

سپس نامه‌یی در سفارش عروس به‌سلطان ولد نوشت:

«الله مفتّح الابواب، وصیت می‌کنم جهت رعایت شاهزاده و روشنایی دل و دیدهٔ ما و همهٔ عالم که امروز در حباله و حوالهٔ آن فرزندست وَ کَفَّلَها زکریّا[۲] جهت امتحان عظیم امانت سپرده شد. توقع آن است که آتش در بنیاد عذرها زند و یک دم و یک نفس نه قصد، نه سهو حرکتی نکند و وظیفهٔ مراقبتی را نگرداند که در خاطر ایشان یک ذرّه تشویش بیوفائی و ملالت درآید. ایشان هیچ نگویند از پاک گوهری خود و عنصر شاهزادگی و صبر موروث بر رُسته که: بیت:

بچّهٔ بط اگرچه دینه بود آب دریاش تا به‌سینه بود

اما حذر از مرصاد و اشهاد و مشهود ارواح الهی که مراقبت ذرّیات طیّبات ایشان است که «اَلْحَقْنا بهم ذُرِّیَّتَهُمْ»[۳] الله الله الله... و از بهر سپیدرویی ابدی این پدر و از آنِ خود و از آنِ همهٔ قبیله خاطر ایشان را عزیز عزیز دارد و هر روز و هر شب را چون روز اوّلی و شب گردک داند در صیدکردن به‌دام دل و جان، و نپندارد که صید شده است و محتاج صید نیست که آن مذهب ظاهربینان است که «یَعْلَمُونَ ظاهِراً مِنَ الحَیوةِ الدُّنْیا» که ایشان نه از عنصرند که کهنه شوند. نصرت عنایت ازلی از آن وافرتر است که در و دیوار ایشان منوّر و معطّر نباشد که «والتّینِ و الزَّیْتونِ وَ طُورِ سینینَ»[۴] که قسم به‌جماداتی‌است که روی قدم ایشان بدانجا رسیده است تا مرتبهٔ «یا عَلِیُّ لورأیتَ کَبِدی یَنْجری عَلی‌الأرْض اَیْشَ تَصْنَعُ بِهِ؟ قالَ لااستطیعُ الجَوابَ یا رسولَ‌اللهِ، اَجْعَلُ جَفْنَ عَیْنِی مأواهُ وَ حَشْوَ فُؤادی مَثْواهُ وَ اَعُدُّ نَفْسی فیه

۱) مناقب‌العارفین، ج ۲، ص ۷۲۰.
۲) قرآن کریم، آل عمران، ۳/آیهٔ ۳۷.
۳) قرآن کریم، طور، ۵۲ آیهٔ ۲۱.
۴) قرآن کریم، تین، ۹۵/آیات ۱-۲.

مِنَ الْمُجْرمِینَ المقصّرین. قٰالَ النّبیُّ ـ صلی‌الله علیه و سلم: فاطمةُ بِضْعَةٌ مِنّی اولادُنا اَکْبادُنا تَمْشی علی‌الارضِ». آزار آن ارواح یک آزار نیست و صد نه و هزار نی. بیت:

برخاستن از جان و جهان مشکل نیست
مشکل زسر کوی تو برخاستن است



مٰاذا الفِراقُ فِراقُ الوامقِ الکَمِدِ
هذا الفراقُ فراقُ الجِسْمِ وَ الجَسَدِ



من خود دانم کز تو خطایی نرود
لیکن دل عاشقان بداندیش بود

و این وصیت را مکتوم دارد و محفوظ و با هیچ‌کس نگوید، والله اعلم[۱]».

افلاکی در کنار این نامه، نامهٔ دیگری هم نقل کرده است که مولانا به‌مناسبت بروز اندک کدورتی که بین سلطان ولد و فاطمه خاتون پیدا شده بود، به‌فاطمه خاتون نوشته است. در این نامه از صلاح‌الدین با عبارت «قدس‌الله روحه» یاد کرده است بنابراین، واقعه بعد از وفات صلاح‌الدین رخ داده است[۲].

صلاح‌الدین به‌جز فاطمه خاتون دختر دیگری به‌نام هدیه خاتون داشته است. «همچنان روزی (مولانا) فرمود که فاطمه خاتون ـ رضی‌الله عنها و عن ابیها، چشم راست من است و خواهرش هدیه خاتون چشم چپ من است...»[۳]. می‌خواستند این دختر صلاح‌الدین را به‌ازدواج شخصی به‌نام نظام‌الدین خطّاط ـ که افلاکی او را «استاد سلاطین» نامیده است ـ درآورند. ظاهراً این شخص استاد خط دربار بوده است. هدیه خاتون که در خانهٔ مولانا بزرگ شده بود، توانایی تهیهٔ جهیزیّه نداشت. مولانا فرمود تا از سرای گرجی خاتون، زوجهٔ معین‌الدین پروانه،

---

۱) مکتوبات، نامهٔ ۱۴۴، ص ۱۴۸؛ مکتوبات، تصحیح نگارنده، نامهٔ ششم، ص ۶۸ ـ ۷۰.
۲) مناقب العارفین، ج ۲، ص ۷۳۴؛ مکتوبات، نامهٔ ۵۴، ص ۶۰-۶۱.
۳) همان کتاب، ج ۲، ص ۷۱۹.

استاخاتون[1] را که معلم دختران سلاطین بود، خواندند و از وی برای تهیّهٔ جهیزیّهٔ هدیه خاتون مدد خواست. آن اندازه جهیزیّه فراهم آمد که آن را نصف کردند و یک نیمهٔ آن به‌هدیه خاتون، دادند. مولانا در مراسم عقد این دختر نیز به‌سماع پرداخت و غزلی ساخت[2].

سلطان ولد مصاحبت مولانا با نایب و خلیفه‌اش صلاح‌الدین و کسب فیض ده‌سالهٔ یاران و مریدان از محضر آن دو راکه بی‌زحمت و تشویشی چون شیر و شکر به‌هم آمیخته بودند و همچنین رنجورشدن و رحلت شیخ صلاح‌الدین را در ابیات زیر بیان کرده است:

شیخ با او چو در دو تن یک جان
بوده آسوده و خوش و شادان
مست از همدگر شده ده سال
داشته بی‌خمار هجر، وصال
جمع یاران به‌گِردشان زده صف
آن دو چون بحر و باقیان چون کف
همه چون اختران و آن دو چو ماه
همه چون بندگان و آن دو چو شاه

---

۱) استا نباید نام این زن باشد، چون این زن استاد خیاطی و گلدوزی بوده، از این روی وی را استاد لقب داده بوده‌اند.

۲) مناقب‌العارفین، ج ۲، ص ۷۲۸، غزل به‌مطلع زیر است:

مبارک باد بر ما این عروسی　　خجسته باد بر ما این عروسی...

بعدها به‌یاری مکتوبات دریافتیم که غرض از نظام‌الدین، نظام‌الدین طغرایی است. در مکتوبات دو نامهٔ توصیه‌آمیز دربارهٔ این شخص هست (مکتوبات، نامهٔ ۲۹، ص ۳۴؛ نامهٔ ۴۴ ص ۴۹). ازملحقات مکتوبات (ص ۱۷۲) و مقدمهٔ دیوان سلطان ولد (چاپ ف. ن. اوزلوق، استانبول، ۱۹۴۱، ص ۸۹ مقدمه) چنین استنباط کردیم که دیوانی از سلطان ولد به‌خط همین شخص در دست است. در دیوان کبیر، بیت زیر جای دارد:

کون خر را نظام دین گفتیم　　پشک را عنبر ثمین گفتیم

(کلیات شمس، ج ۴، ص ۷۵)

آیا این شعر به‌سبب خطا یا اهانتی خطاب به‌همین شخص سروده شده است؟

همه از هر دو مستفید شدند
قفلها باز بی‌کلید شدند...
ناگهان شد صلاح دین رنجور
گشت از صحبت بدن مهجور
رنج جسمش کشید سخت دراز
دمبدم نیست می‌شد او ز گداز
نور او می‌فروخت همچون خَور
بر سر طالبان سعد اختر
تن او می‌گداخت همچون شمع
گشت روشن زنور او دل جمع
شیخ چون می‌نداد دستوری
که رود، شد دراز رنجوری
چونکه رنجوریش دراز کشید
ناله و کُربتش به‌چرخ رسید
گفت با شیخ: کای شه قادر
این لباس وجود را بر در
تا رهم زین عنا شوم آزاد
بروم آن طرف خوش و دلشاد...
کرد از وی قبول و گفت رواست
از سر بالشش سبک برخاست...
چون دوسه روز با عیادت او
نامد و کرد رو به‌حضرت هو
گشت بر شه صلاح دین روشن
گفت: جان می‌شود جدا از تن

شد یقین رفتنم زدار فنا
سوی بی‌سوی در جهان بقا...
شیخ فرمود: در جنازهٔ من
دهل آرید و کوس با دف زن
سوی گورم برید رقص‌کنان
خوش و شادان و مست و دست افشان[1]

در میانِ مکتوبات مولانا، نامه‌یی است که گویا به‌صاحب‌عطا فخرالدین علی نوشته شده است[2]. مولانا در این نامه، مخاطب را که تازه به‌قونیه آمده است، از بیماری صلاح‌الدین و گرفتاریهای خود خبردار می‌کند و از تأخیر در زیارت عذر می‌خواهد. احتمالاً این بیماری که در نامه عنوان شده اشاره به‌رنجوری طولانی و واپسین بیماری صلاح‌الدین است. در نامه‌یی دیگر مولانا، بهبود حال صلاح‌الدین را آرزو می‌کند. در نامهٔ کوتاه اخیر یک رباعی و یک غزل فارسی و یک قطعهٔ عربی نقل شده است[3]. به‌عقیدهٔ افلاکی، این نامه در اثنای آخرین بیماری صلاح‌الدین نوشته و فرستاده شده است[4].

صلاح‌الدین روز یکشنبه غُرّهٔ محرّم ۶۵۷ هـ / ۱۲۵۸ م به عالمِ باقی شتافت. مولانا چون از رحلت همدم و انیس محبوب خویش خبر یافت، وصیت او را مو به‌مو اجرا کرد. دستهٔ طبّالان و دف‌زنان و نقّاره‌کوبان و ترانه‌خوانان پیشاپیش جنازه به‌راه افتادند. مولانا با سر برهنه سماع می‌کرد و نعره‌ها می‌زد. جنازه در میان انبوه

---

۱) ابتدانامه، ص ۱۰۸ـ۱۱۲ به‌تلخیص.
۲) در این نامه، مخاطب با لقب «ملک‌الامرا» خوانده شده است. مولانا گاه فخرالدین صاحب عطا را «ملک‌الامرا» می‌خواند (مکتوبات، نامهٔ ۱۳۲ و ۱۳۳ ص ۱۳۹) و گاهی معین‌الدین را بدین لقب مخاطب قرار می‌دهد (همان کتاب، نامهٔ ۲۶ و ۲۷ ص ۳۲، ص ۴۲ و ص ۴۶). اما در نامهٔ فوق لقبی دیگر یعنی: «اب‌الملوک و السلاطین» نیز به‌کار رفته است. و علاوه بر آن لقب از خیرات و مبرّات گیرندهٔ نامه هم سخن به‌میان آمده است. تردید کردیم که شاید این شخص معین‌الدین پروانه باشد.
۳) مکتوبات، لاحقهٔ اول، ص ۱۴۹.
۴) مناقب‌العارفین، ج ۲، ص ۷۲۹.

جمعیت تا آرامگاه جاودانهٔ او حمل شد و در جانب چپ تربت سلطان العلما به‌خاک سپرده شد. دنیای اسلام و شهر قونیه تا آن روز چنان مراسمی به‌خاطر نداشت. خشم اهل شرع، با حیرت قرین بود. مولانا چه غوغایی به‌پاکرده بود؟

در آن شب، شب عُرس، نه‌شام غریبان[1] مولانا خاطرهٔ مونس عزیز خود را در مرثیه‌یی زنده کرد و در جذبهٔ محض به‌سماع پرداخت:

ای زهجرانت زمین و آسمان بگریسته
در میان خون نشسته، عقل و جان بگریسته
چون به‌عالم نیست یک کس مر مکانت را عوض
در عزای تو مکان و لامکان بگریسته
جبرئیل و قدسیان را بال و پر ازرق شده
انبیا و اولیا را دیدگان بگریسته
اندرین ماتم دریغا تاب گفتارم نماند
تا مثالی وانمایم کانچنان بگریسته
چون از این خانه برفتی سقف دولت درشکست
لاجرم دولت بر اهل امتحان بگریسته
در حقیقت صد جهان بودی نبودی یک کسی
دوش دیدم آن جهان بر این جهان بگریسته
چون زدیده دور گشتی رفت دیده در پِیَت
جان پی دیده بمانده خون چکان بگریسته
غیرت تو گر نبودی، اشکها باریدمی
همچنین به‌خون چکان دل در نهان بگریسته

---

۱) شام‌غریبان، مخصوصاً درایران به‌شب دفن مرده گفته‌می‌شود.علاوه‌بر آن شب یازدهم‌ماه محرّم یعنی شامگاه عاشورای‌حسینی نیز بدین‌نام خوانده می‌شود. اما مولویان به‌شب تدفین «شب عروس» گویند. بعضی‌ها آن‌را عُرس نیز خوانده‌اند. «عُرس» غذای شب عروسی را گویند. به‌خود عروسی نیز اطلاق شده است.

مَشکها باید چه جایِ اشکها در هجر تو؟
هر نَفَس خونابه گشته، هر زمان بگریسته
ای دریغا، ای دریغا، ای دریغا ای دریغ
بر چنان چشم عیان، چشم گمان بگریسته
شه صلاح‌الدین، برفتی ای همای گرم رو
از کمان جستی چو تیر و آن کمان بگریسته
بر صلاح‌الدین چه داند هر کسی بگریستن
هم کسی باید که داند بر کسان بگریسته[1]

تعداد غزلیاتی که مولانا با تخلّصهای: صلاح حق و دین، صلاح دین، صلاح دل و دین و صلاح‌الدین سروده، بالغ بر هفتاد غزل است. مولانا تا واپسین دم حیات خود صلاح‌الدین را از یاد نبرد. بین مکتوبات مولانا نامه‌یی است که مولانا بعد از وفات صلاح‌الدین به‌جلال‌الدین قراطای نوشته است و در آن از جلال‌الدین خواسته است که چون ورّاث صلاح‌الدین باغی خریده‌اند و مقداری از بهای آن را کم دارند، بدانان در این باره یاری کند.[2]

---

۱) کلیات شمس، ج ۵، ص ۱۴۸. سلطان ولد نیز مرثیه‌یی برای صلاح‌الدین ساخته است (دیوان سلطان ولد، طبع ف. ن. اوزلوق، ص ۴۵۰-۴۵۱).
۲) مکتوبات، نامهٔ ۸۱ ص ۸۷؛ مکتوبات، تصحیح نگارنده، نامهٔ هشتاد و سوّم، ص ۱۶۵.

فصل پنجم

دورهٔ کمال در حیات مولانا جلال‌الدین

حسام‌الدین چلبی؛ مولانا و حسام‌الدین چلبی؛ تقریر مثنوی.

حسام‌الدین چلبی

در همهٔ مآخذ و پیشاپیش آنها در ابتدانامه نوشته‌اند که مولانا بعد از وفات صلاح‌الدین حسام‌الدین را به‌همدمی و خلافت خود برگزید. سلطان ولد در این باره چنین می‌گوید:

گفت: چون خور برفت زان شب زاغ — عوض آمد رسید وقت چراغ
ماه چون شد نهان به‌ابر اندر — روشنی کی دهد به‌جز اختر؟...
آن یکی باز گفت مولانا — زین سه نایب کدام بود اعلی؟
گفتش اندر جواب کای همراه — شمس چون مِهر بُد صلاح چوماه
چون ستاره است شه حسام‌الحق — زانکه گشته است با ملک ملحق
همه را یک شناس چونکه ترا — می‌رسانند هر یکی به‌خدا

دامـــن هـــریکی کـه گـیری تـو　　زنـــده گـردی دگـر نـمیری تـو
چونکه رفت از جهان صلاح‌الدیـن　　شیخ گفت ای حسام حق آیـین
بعد از این، نایب و خلیفه تویی　　زانکـه انـدر میانه نیست دویی
شـیخ ایـن را به‌جای آن بنشاند　　بـر سـرش نورها نثـار افشاند
گـفت اصحاب را که سر بنهید　　پـیش او عـاجزانـه پـر بـنهید[1]

باز هم او در جای دیگر ضمن شرح احوال کسانی که مولانا را به‌ارشاد پذیرفته و اطاعت از حسام‌الدین را پذیرا شده بودند، گوید:

هـریکی زخـم خـورده بـود اول　　شـده نـادم از آن خطـا و زَلَـل
گشـته بـودند بـا ادب جـمله　　زان نکـردند هـم بـر ایـن حـمله
زاوّلیـن ضـربت قـوی خـوردند　　در دوم فـتنه کـمترک کـردند
در سـوم نـرم و بـا ادب گشتند　　بـی‌حسد رام، مـرد رب گشـتند[2]

به‌نوشتهٔ سلطان ولد، حسام‌الدین چلبی ده سال نایب و خلیفهٔ مولانا بود[3]. سپهسالار هم حسام‌الدین را نُه سال تمام شیخ و قائم‌مقام و خلیفه و امام جملهٔ اصحاب حضرتش دانسته و بدینسان نوشتهٔ سلطان ولد را تأیید کرده است[4]. مع‌الوصف در محتوای مآخذی که خلافت حسام‌الدین را بعد از وفات صلاح‌الدین ذکر کرده‌اند، از لحاظ تاریخی تناقض هست. چراکه بین وفات صلاح‌الدین و رحلت مولانا به‌حساب تقویم هجری پانزده سال و پنج ماه و پنج روز فاصله است. تناقض موجود بین روایت سلطان ولد و سپهسالار از کسور موجود در ماههای قمری پیدا شده است. از این‌رو ناگزیر باید پذیرفت که حسام‌الدین بلافاصله بعد از وفات صلاح‌الدین به‌خلافت مولانا برگزیده نشده، بلکه مدتی قریب پنج سال دراین میان سپری شده است. ظاهراً مولانا پنج سال بعد از مرگ صلاح‌الدین به‌مریدان خود

---

۱) ابتدانامه، ص ۱۱۳.
۲) همان کتاب، ص ۱۱۶.
۳) خوش به‌هم بوده مدت ده سال　　پـاک و صـافی مثـال آب زلال
(ابتدانامه، ص ۱۲۱)
۴) رسالهٔ سپهسالار، ص ۱۴۲.

خبر داده است که این یار عزیز را به‌نیابت و خلافت خود برگزیده است. به‌همین دلیل، دو مأخذ فوق این تاریخ را مبدأ قرار داده‌اند و مدت خلافت حسام‌الدین را نُه یا ده سال قید کرده‌اند. می‌دانیم که در سال وفات صلاح‌الدین که تاریخ آن بر صندوق مزار او نیز نوشته شده است، هیچگونه اختلافی نیست.

نام حسام‌الدین چلبی، حسن است. پدرش محمد و جدش نیز حسن نام داشت. نسبش به‌تاج‌العارفین ابوالوفای کُردی متوفای ۵۰۱ هـ / ۱۱۰۷ م می‌رسد و یا بنا به‌حدس مرحوم محمدبن عبدالوهاب قزوینی به‌شیخ حسین‌بن علی بن یزدان یار متوفی به‌سال ۳۳۲ هـ / ۹۴۳-۴۴ م انتساب می‌یابد[۱]. ابوالوفا مردی اُمّی بود. روزی برای آزمودن و شرمنده‌کردن وی درخواست وعظ کردند. او وعظ خود را با: «اَمْسَیْتُ کُردیّاً و اَصبحتُ عربیّاً» آغازکرد[۲]. جدّ آنان در ارومیه سکنی گزید و از آنجا به‌قونیه کوچ کرد و در همانجا رحل اقامت افکند. چون پدرش ریاست زاویهٔ اخیان را در قونیه و سواد آن به‌عهده داشت، «اخی ترک» خوانده می‌شد. لذا به‌حسام‌الدین حسن «ابن اخی ترک» می‌گفتند. مطالبی که ذکر کردیم، علاوه بر مناقب‌العارفین[۳] در دیباچهٔ مثنوی نیز منعکس شده است[۴].

افلاکی از قول سراج‌الدین مثنوی خوان که در زمان حیات سلطان ولد در تربت مولانا مثنوی می‌خواند و شرح می‌کرد، روایت می‌کند که حسام‌الدین چلبی هنوز نوجوان بود که یتیم شد و ارباب فتوت قونیه که همه تربیت‌یافتهٔ پدر وی بودند و شربت از دست وی خورده بودند، خواستند او را به‌جای پدر بنشانند ولی او

---

۱) شدّ الازار فی حطّ الاوزار عن زوّار المزار، به‌تصحیح محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران ۱۳۲۸، ص ۵۱۲-۵۱۴.

۲) بابا اسحاق که در قرن سیزدهم در آناطولی آشوبی به‌پا کرد و مرشد وی باباالیاس و گییک‌لو بابا که در زمان امپراطوری عثمانی قیام کردند، همه از پیروان طریقت این شخص که «وفائیه» نامیده می‌شدند، بودند. نگاه کنید به:
A. Gölpinarlı, Yunus Emre-Hayatı, İkbal Kitabevi, İstanbul, 1936, s. 56-60.

۳) مناقب‌العارفین، ج ۲، ص ۷۳۷.

۴) مثنوی، اول، ص ۱.

به‌پیروان خود دستور داد که از مولانا متابعت کنند[۱]. چلبی به‌پیروان خویش دستور داد که به‌کسب و کار پردازند و سهم او را از درآمدشان بدو دهند. گویند چندبار هرچه داشت، همه را با کمال صدق به‌مولانا بخشید. چنانکه روزی بدو گفتند که اسباب و املاک هیچ نماند. فرمود که اثاث را بفروشند. بعد از چند روز گفتند: غیر از ما چیزی دیگری نماند. فرمود: الحمدلله رب‌العالمین که متابعت ظاهر رسول الله میسّرم شد. شما را نیز در راه خدا و عشق مولانا آزاد کردم. همگان درپی کار خود روید[۲].

مولانا و حسام‌الدین چلبی

حسام‌الدین چلبی به‌مولانا علاقه‌مند بود، مولانا هم به‌وی دلبستگی داشت. اگر حسام‌الدین در مجلسی حضور نمی‌یافت مولانا بر سر وجد نمی‌آمد. افلاکی نقل می‌کند که روزی معین‌الدین پروانه مجلس سماع ترتیب داده بود. آن روز مولانا اصلاً به‌معنی شروع نکرد و کلمات نگفت. پروانه به‌فراست دریافت که باید حسام‌الدین چلبی را هم به‌مجلس بخواند. از مولانا اجازه خواست که حسام‌الدین را از باغ فراخوانند. مولانا موافقت کرد. چون چلبی با جمع اصحاب خود به‌منزل پروانه نزدیک شد، پروانه به‌استقبالش شتافت. تا چلبی وارد مجلس شد، مولانا برخاست و گفت که مرحبا جان من، ایمان من، جنید من، نور من، مخدوم من، محبوب من، معشوق انبیا. و چلبی دم به‌دم سر می‌نهاد و یاران نعره‌ها می‌زدند. معین‌الدین سر برپای حسام‌الدین نهاد و مجلس نشئهٔ عارفانه گرفت[۳].

هر هدیه‌یی و نثاری که برای مولانا می‌فرستادند، تا دینار آخر آن بی‌کم و کاست پیش حسام‌الدین می‌فرستاد و او نیز هدیه‌ها را نسبت به‌استحقاق بین افراد

---

۱) مناقب‌العارفین، ج ۲، ص ۷۳۸. در طریق فتوت که طریقی اقتصادی و صوفیانه است، شیخ را «اخی و صاحب» و پیروان او را «شَدّ» و درویشی راکه شلوار طریقت پوشد «تربیه» گویند. در این طریقت، پیروی با خوردن آب نمک صورت می‌پذیرد و بدین آب «شربت مراضعه» گویند.

۲) همان کتاب، ج ۲، ص ۳۸-۷۳۹.

۳) همان کتاب، ص ۷۶۹ به‌بعد.

قسمت می‌کرد. روزی امیر تاج‌الدین معتزّ از آق‌سرای نقدینهٔ زیادی پیش مولانا فرستاده بود، تا از آن سفره‌یی بر یاران سازند و سماعی برپا دارند و در آن مجلس او را از دعای خیر فراموش نکنند. امیر تاج‌الدین در نامهٔ خود قید کرده بود که تمام آن اموال را به‌چلبی دهند. سلطان ولد گفت: ما وجه اخراجات نداریم و در خانهٔ ما هیچ نیست. هر نقدینه‌یی که می‌آید خداوندگار به‌خدمت چلبی می‌فرستد. پس ما چه کنیم؟ فرمود: بهاءالدین، والله، بالله و تالله اگرصدهزار زاهد کامل و متقی را بیم هلاک باشد و من قرصی نان داشته باشم، آن را هم به‌حسام‌الدین چلبی می‌فرستم[1]. روزی مولانا خدمتکاری را دید که زنبیلی بر دوش، وسایلی به‌خانهٔ چلبی می‌کشید. فرمود که کاش من به‌جای تو بودم و تو به‌جای من بودی تا بدین خدمت مخصوص می‌گشتم و درحال فرجی مبارک را بر او پوشانید و عذرها خواست[2].

مولانا عادت داشت که هر سال یکبار به‌آب گرم[3] می‌رفت و نزدیک چهل روز آنجا می‌ماند. سالی بر عادت معهود به‌آب گرم رفته بود و در آنجا دیری مانده بود. ناگاه مبشّران غیبی به‌چلبی خبر رساندند که فردا خداوندگار به‌مبارکی خواهد رسید. چلبی شکرانه‌ها داد و اصحاب در مرجگاه خان روزبه نزول کردند جهت مولانا خیمه‌یی گرفتند. مولانا آمد چون چلبی خیمهٔ خداوندگار را دید، نعره‌زنان از اسب پیاده شد و تعظیم‌کنان تا درِ خیمه آمد. مولانا پابرهنه از چلبی استقبال کرد، او را در کنار کشید. دست چلبی را گرفت و هر دو به‌خیمه رفتند[4]. به‌گفتهٔ سپهسالار عنایتی که خداوندگار به‌چلبی داشت، به‌هیچ یک از خلفای خود نداشت و رفتارش با وی چنان بود که گمان می‌رفت، مرید اوست[5]. واقعاً سخنانی که در دیباچهٔ مثنوی نقل شده است، می‌تواند مایهٔ حیرت کسانی باشد که از طریقت عشق بیگانه‌اند.

افلاکی نقل می‌کند که حسام‌الدین چلبی مذهب شافعی داشت. روزی در

---

۱) مناقب‌العارفین، ج ۲، ص ۷۵۱.
۲) همان کتاب ص ۸۱-۷۸۲.
۳) احتمالاً به‌آب گرم «ایلیجه» می‌رفته است.
۴) مناقب‌العارفین، ج ۲، ص ۷۵۹-۷۶۰.
۵) رسالهٔ سپهسالار، ص ۱۴۴.

خدمت مولانا سر نهاد و گفت: می‌خواهم که مِنْ بعد اقتدا به‌مذهب امام اعظم ابوحنیفه کنم از آن جهت که خداوندگار ما حنفی مذهب است. ولی مولانا که آنی در قید کیشها نمانده بود، فرمود: نه، نه، صواب آن است که در مذهب خود باشی[1].
این نکته مسلم است که حسام‌الدین علاوه بر زهد بیکران عارفی بود که به‌فراسوی کیش و آیین راه یافته بود. افلاکی حکایت دیگری از سراج‌الدین مثنوی خوان نقل کرده است که بازگفتن آن برای روشن شدن مطلب ضروری است. حسام‌الدین چلبی عادتی شگرف داشت. پیش مردم بیگانه از حقیقت، جماعتی را که به‌فسق مشهور بودند، عظیم می‌ستود و می‌گفت: این جماعتْ زاهدان عجیبی هستند و به‌تقوی و دینداری شهره‌اند و طایفه‌یی را که به‌زهد و صلاح و رعایت ظاهر منسوب بودند، نکوهش می‌کرد که این گروه فاسقند و مردمی نیک نیستند. یاران از این کار حیرت می‌کردند. یکبار اصحاب از مولانا پرسیدند که چلبی حسام‌الدین چنین می‌گوید فرمود: حق آن است که چلبی می‌فرماید. چه فاسقان را که هردم مدح می‌کند، بدان دلیل است که اگرچه درصورت ظاهر فاسق و بی‌ادبند اما در باطن طاهر و مؤدّبند، حق‌تعالی را پیوسته نظر عنایت بر سرِّ باطن بندگان است[2].

باز در کتاب افلاکی می‌خوانیم: بدان هنگام که شمس‌الدین هنوز در قونیه بود، چلبی محرم او و مولانا بود[3]. در زمان مولانا او هم ارشاد مریدان را به‌عهده داشت، هم خلیفهٔ مولانا بود و هم مَشیخَتِ خانقاه ضیاءالدین وزیر در قونیه را به عهده داشت. افلاکی، از گفتهٔ نفیس‌الدین مطالب زیر را نقل کرده است:

چون شیخ خانقاه ضیاءالدین وزیر درگذشت، تاج‌الدین معتزّ مصلحت چنان دید که خانقاه را به‌چلبی حسام‌الدین واگذارند و از سلطانْ فرمان گرفت. امیر تاج‌الدین اجتماعی عظیم کرد و اجلاسی بی‌نظیر ساخت. مولانا با جمیع یاران برخاست و روانه شد. نفیس‌الدین گفت که در راه سجادهٔ حسام‌الدین را من بر دوش

---

۱) مناقب العارفین، ج ۲، ص ۷۵۹.
۲) همان کتاب، ج ۲، ص ۵۲-۷۵۳ به‌تلخیص و تغییر اندک.
۳) همان کتاب، ص ۷۸۲.

گرفته بودم، مولانا آن را از من گرفت و خود بر دوش نهاد چون به‌خانقاه وارد شدند، فرمود تا سجاده را بر صدر صُفّه گستردند. در این اثنا اخی احمد، سرحلقهٔ رندان[۱] قونیه که نمی‌خواست چلبی شیخ آن خانقاه شود، برخاست و سجاده درنوردید. مردم در هم ریختند. اخی قیصر، اخی چوپان و اخی محمد سیدواری و دیگران که به‌خاندان اخی ترک و اخی بشاره منسوب بودند، از این کار خشمگین شدند و دست به‌شمشیر و کارد بردند. امرای مرید قصدکشتن رندان کردند. حضرت مولانا از سرحال نعره‌یی زد و پابرهنه از خانقاه بیرون آمد. سلطان چون این بی‌ادبی اخی احمد را شنید، خواست او را بکشد، اما مولانا راضی نشد. سرانجام حسام‌الدین چلبی علی‌رغم مخالفتها شیخ خانقاه ضیاءالدین وزیر شد[۲]. این خانقاه به‌کدام طریقت منسوب بوده است؟ افلاکی در این باب توضیحی نمی‌دهد ولی اگر بدین نکته توجه شود که حسام‌الدین پسر اخی ترک بوده، احتمال آنکه این خانقاه به‌اخیان تعلق داشته باشد، به‌قبول نزدیکتر است و شاید افلاکی هم به‌همین دلیل در این باره توضیحی را ضروری ندانسته است.

تقریر مثنوی

پیش از آنکه مولانا با شمس دیدار کند، صوفیِ پرهیزگاری بود. شمس تمام هستی وی را درهم ریخت و او را به دنیای جذبه و عشق افکند. اگر مولانا به‌گرداب این انقلاب روحانی نمی‌افتاد، چنانکه قبلاً نیز گفته‌ایم، یکی از مشایخ گمنام می‌شد و

---

۱) گویا رندانی که در تاریخ سلجوقیان از آنان یاد شده است. همانند «داداشهای» ارزروم، قلچماق و بزن بهادر بوده‌اند. اگر به‌روابط آنان با اهل فتوت توجه شود، ظاهراً به‌شاخهٔ «سیفی» آن طریقت منسوب بوده‌اند. سیفی کسانی را می‌گفتند که اخوانْ شمشیر بر کمر آنان بسته باشند.

۲) مناقب‌العارفین، ج ۲، ص ۷۵۴ـ۷۵۵. بی‌تردید این روایت که به‌صورت منقبه درآمده است و اینکه سلطان می‌خواست اخی احمد را بکشد و مولانا رضا نداده مبالغه‌آمیز است. ماهیت واقعه از یکی از نامه‌های مولانا به‌دست می‌آید. در این نامه که به‌مستوفی وزیر مالیه نوشته شده، مولانا می‌خواهد که وی از حسام‌الدین چلبی شیخ خانقاه ضیاءالدین وزیر حمایت کند، زیرا که بعضی از قاصر نظران در آن کار اخلال می‌کنند و درخواست می‌کند که در این باب از سلطان فرمانی گرفته شود (مکتوبات، نامهٔ ۱۲۴ ص ۱۲۸ـ۱۲۹).

اگر در شاعری می‌ماند، شاید اسمی هم از وی شنیده نمی‌شد. او به‌دنیای عشق قدم نهاد ولی اگر این خورشید طالع از برج هستی راستین، با طلوعی چنان درخشان که شمس را هم پروانهٔ خود ساخت با همان هُرم به‌سوختن می‌پرداخت، نه‌تنها هیچکس را یارای نزدیک‌شدن به‌خود باقی نمی‌گذاشت، بلکه خود نیز می‌گداخت و ذوب می‌شد و نابود می‌گشت. صلاح‌الدین با متانت و تمکین خود او را تسکین داد و از عالم جذبه و تلاطم وارهانید و با جهان تمکین آشنایش ساخت و به‌جای زهد ویران شده و برباد رفته، عرفان را نشاند. دیگر مولانا به‌کُنه و ماهیت همه‌چیز می‌نگریست و درونسویِ هر چیز را می‌دید. قرعهٔ این مهم به‌نام حسام‌الدین چلبی زده بودند که کمالات این عارف کمال یافته، منقلب شده و در انقلاب زیسته را اشاعه دهد و این خورشید به‌اوج رسیده را از ورای ابرهای روحانی محض به‌در آورد و با پرتو آن، جهان را نورانی کند.

چلبی این وظیفه را عمیقاً دریافته بود. روزی اطلاع یافت که یاران مولانا **حدیقهٔ** حکیم سنایی متوفی در ۵۲۵ هـ / ۳۱-۱۱۳۰ م و **منطق‌الطیر** و **مصیبت‌نامهٔ** فریدالدین‌عطار در گذشتهٔ ۶۲۷ هـ / ۳۰-۱۱۲۹ م را مطالعه می‌کنند. فرصتی می‌جست تا شبی مولانا را در خلوت یافت وگفت که دیوان غزلیات بسیار شد. اگر چنانکه کتابی به‌طرز **حدیقهٔ** سنائی و به‌وزن **منطق‌الطیر** تألیف شود، مونس جان عاشقان و دردمندان خواهد شد. این بنده می‌خواهد که یاران توجه کلی به‌وجه کریم شما کنند و به‌چیز دیگر مشغول نشوند. مولانا فی‌الحال از سرِ دستار خود جُزوی درآورد و به‌حسام‌الدین داد که در آن هیجده بیت آغاز مثنوی نوشته شده بود وگفت: ای چلبی! اگر تو بنویسی، من می‌سرایم. حسام‌الدین به‌جان و دل راضی شد. از آن روز دیگر حسام‌الدین از مولانا جدا نمی‌شد. مولانا چنین می‌خواست. عناصر اصلی فراست ودهای مولانا، آمیزه‌یی از حافظهٔ قوی، قابلیت تداعی، طبعی فزاینده، بینشی فوق‌العاده، قدرت بیان، تأثّری شدید و حساسیّت بود.

محیط زندگانی، رویدادهای روزانه، عادات مردم، امثال، خوانده‌ها،

شنیده‌ها، ضرب‌المثلها، حکایات، محتوای کتابهای سنایی و عطار که سالها سرگرم مطالعهٔ آنها بود، اشعار شعرای عرب و ایران، سخنان پدر و سید برهان‌الدین و مخصوصاً سخنان شمس، قرآن، حدیث، اطلاعات متنوع دینی، فلسفهٔ حکیمان، تلقیات مذهبی، اصول تصوف، اساطیر... تاریخ گذشته، روزگار خود وی و فردایی که در مخیّله‌اش آفریده بود، همه، همهٔ این عناصر مردمی و مَدرَسی به کوچکترین مناسبتی می‌توانست در بوتهٔ تجزیه و تحلیل او قرار گیرد.

تقریر **مثنوی** آغاز شد. مولانا در حالت سماع، استحمام، قیام و قعود، **مثنوی** را انشاد می‌فرمود و حسام‌الدین کاغذ و قلم و دوات از «جلبند»[1] بیرون می‌آورد و درحال وجد به‌تحریر می‌پرداخت. کار تحریر گاهی تا فجر می‌کشید[2]. این اطلاعات را **مثنوی** هم دراختیار ما می‌گذارد[3]. در لابلای کتاب سئوالهای چلبی و جوابهایی که بدان اعتراضات داده می‌شد، حتی گرسنه‌شدن مولانا و یکی دولقمه غذاخوردن او و افسرده‌شدن جوشش اندیشهٔ مولانا از نان‌خوردن[4] همه و همه در این تقریر لباس وزن و قافیه می‌پوشید. آنچه مولانا در سفرها دیده بود، رویدادهای زمان خود او، کهنه و نو به‌هم درمی‌آمیخت و با دید انسانی و مترقی مولانا به‌آینده پیوند می‌خورد.

در **مثنوی** ترتیب جزمی و نظام کلاسیک وجود ندارد و چیزی طبیعی‌تر از این نمی‌تواند باشد. چراکه **مثنوی** کتابی نیست که زانو خم داده و تألیفش کرده باشند و

---

۱) جلبند: چیزی شبیه کیف بزرگ جیبی که از چرم ساخته می‌شد. چرمی که در نوع خود یکی از بهترین نمونه‌های صنایع زینتی چرم به‌شمار می‌آمد. روی آن به‌طریق سوخت با نقشهای برجسته آراسته می‌شد و قسمت درونی آن هم بیشتر به‌همان ترتیب تزیین می‌یافت. این کلمه اصلاً از «جلد بند» درست شده و در زبان مردم به‌تلفظ ترکی درآمده و به «جِلبند» تغییر یافته است.

توضیح: این کلمه در فرهنگهای فارسی نیامده است: لغت‌نامه، فرهنگ معین، غیاث، آنندراج، استینگاس و... این کلمه در ترکی آذری: «جُلبند» تلفظ می‌شود و به‌معنی: جیب و چنته به‌کار می‌رود. ـ مترجم.

۲) مناقب‌العارفین، ج ۲، ص ۷۴۲.

۳) مثنوی، اول، ب ۱۸۰۷ـ۱۸۰۹.

۴) همان کتاب، ب ۳۹۹ به‌بعد.

یا به‌یاری تفکر مطالب را در کنار هم بچینند و یا چون شاعرانی که از راه شعر امرار معاش می‌کردند، باروش نَمْلی به‌مرور زمان مغز فرسوده باشند و یا طبق عادتِ به‌اصطلاح استادان و موافق طبع آنان مخارج گزافی صرف کرده و عمرها روی آن گذاشته باشند. شکل‌گرفتن آن ادواری است و این ادواری‌بودن هم از خود اوست، به‌تشکّل جهان شبیه است. نظم آن، در بی‌نظامی است و از این رو به‌نظام عالم مانند است. کتابی است که به‌تداعی تکیه دارد. مولانا، ضمن بحث در نکته‌یی، به‌یاد واقعه‌یی مشهور می‌افتد و در آن باره بحث می‌کند. او حکایتی را برای خود باز می‌گوید، آن حکایت، بیان یک اصل صوفیانه را ایجاب می‌کند، ضمن نقل آن، یک مَثَل او را به‌گفتن حکایتی دیگر می‌کشاند. این حکایت هم واقعه‌یی معاصر را در ذهن او جان می‌بخشد. ناگهان حکایتی دیگر اصل فلسفیِ نهفته در خود را به‌یاد او می‌آورد. دفعتاً به‌حکایت نخستین باز می‌گردد ولی قبل از پایان یافتنِ حکایت، به‌بحثی دیگر و از آن بحث به‌حکایت اول برمی‌گردد. آن را به‌پایان نمی‌رساند. در آن کتاب تکرار به‌فراوانی دیده می‌شود و ناهماهنگیهای مشهود و غلیانهای ناگهانی و یکباره تجلی عالی‌ترین قدرت شعر و... این روش بدین نحو ادامه می‌یابد. یکی از شخصیتهای حکایتهایش غفلتاً می‌میرد و آنگاه داستانسرایی جان می‌گیرد و مولانا حادثه را با خون دل و اشک دیده تجسم می‌بخشد.

مثنوی بدینسان موج در موج می‌تازد و کف می‌کند و کفها متلاشی می‌گردد. امواج سر بر صخره‌ها می‌سایند، از درون می‌جوشند و شکل می‌گیرند. گاهی همه چیز درهم می‌ریزد و عقده‌یی سر باز می‌کند و ناگهان در ابداعی دیگر صفحه‌یی نو باز، می‌گشاید. شعاع خورشید و پرتو ماه که بدین دریای پرتلاطم می‌زند، لحظه‌لحظه شکل عوض می‌کند و هر لحظه چشم‌انداز دیگری عرضه می‌کند. از این رو ما اسلوب و بیان و ترتیب موجود در مثنوی را به‌قرآن مانند می‌کنیم. قطع نظر از آنکه آلام روحی انسان، لذتها، ضعفها، نیازها، و خلاصه حالات متنوع روان انسانی واقعاً در مثنوی به‌صورتی بسیار بدیع و صریح بیان شده است. از آنجایی که در کتاب کلاً شیوهٔ حکایت نویسی برگزیده شده و دربند آن اسلوب مانده است و در سرتاسر

کتاب وزنی واحد به‌کار رفته است، گاهی هم انسان از خواندن آن احساس دلتنگی می‌کند، آن نوع دلتنگی که از بارش باران تند و بی‌وقفه به‌انسان دست می‌دهد.

تحریر مثنوی در چه زمانی آغاز شد؟ در این باره ابراز نظر قاطع کاری بسیار مشکل است. باتوجه به‌اطلاعاتی روشن که از **ابتدانامه** و **رسالهٔ سپهسالار** دربارهٔ نیابت حسام‌الدین چلبی بر مولانا به‌دست می‌آید، این نیابت چهار پنج سال بعد از وفات صلاح‌الدین بوده است. ولی این نکته مسلم است که حسام‌الدین چلبی در آن مدتی که هنوز شمس در قونیه بود، از نزدیکترین و محرم‌ترین یاران مولانا شمرده می‌شد. گذشته از همهٔ اینها در اواخر دفتر اول مثنوی[1] مولانا در اثنای بیان حکایتی از بنی‌عباس سخن به‌میان آورده است. اگر به‌دو بیت زیر دقت شود:

آمده عبّاس حرب از بهر کین — بهر قمع احمد و استیز دین
گشته دین را تا قیامت‌پشت و رو — در خلافت او و فرزندان او

معلوم می‌شود که مولانا از خلافتی منقرض سخن نمی‌گوید، بلکه از خلافتی موجود بحث می‌کند. می‌دانیم که بغداد در سال ۶۵۶ هـ / ۱۲۵۸م به‌دست مغولان فتح شد و خلافت عباسیان به‌تاریخ سپرده شد. نخستین نمایندهٔ خلافت عباسی در مصر که تنها نامی از آن باقی مانده بود، المستنصر بالله ابوالقاسم احمد در سال ۶۵۹ هـ / ۱۲۶۱ م به‌خلافت نشست. در عرض یک سال با گروهی سپاهی روانهٔ عراق شد. از انجام کار او اطلاعی در دست نیست. جانشین وی ابوالعباس احمد با لقب الحکیم بامرالله به‌خلافت رسید و تا سال ۷۰۱ هـ / ۱۳۰۱ م مقام خلافت را در دست داشت. مولانا در حکایت مزبور از مصر سخن نمی‌گوید، بلکه از بغداد سخن می‌گوید. امکان ندارد که خبرِ سرانجامِ سرنوشت دولت عباسی سالیان دراز به قونیه نرسیده باشد. از این رو به‌نظر ما تحریر مثنوی پیش از سال ۶۵۶ هـ / ۱۲۵۸ م یعنی در حال حیات صلاح‌الدین آغاز شده، و جلد اول پیش از تاریخ فوق به‌انجام رسیده است[2].

---

۱) مثنوی، اول، ب ۲۷۹۴-۲۷۹۵.
۲) در «مجموعة التواریخ المولویه» تألیف سید صحیح احمد دده، سرآشپز مولویخانهٔ ینی‌قاپوی

به‌نظر افلاکی، دفتر دوم مثنوی در فاصلهٔ دوساله‌یی بعد از اتمام دفتر اول آغاز شده است. علت این تأخیر هم مرگ زوجهٔ چلبی بوده است. دفتر دوم با ابیات زیر آغاز می‌شود:

مدتی این مثنوی تأخیر شد — مهلتی بایست تا خون شیر شد
تا نزاید بخت تو فرزند نو — خون نگردد شیر شیرین خوش‌شنو
چون ضیاءالحق حسام‌الدین عنان — بازگردانید زاوج آسمان
چون به‌معراج حقایق رفته بود — بی‌بهارش غنچه‌ها ناکفته بود
چون زدریا سوی ساحل بازگشت — چنگ شعر مثنوی با ساز گشت

ابیات فوق مدتی راکه بین پایان دفتر اول و آغاز دفتر دوم سپری شده است، روشن نمی‌کند. اما از آنجایی که دفتر اول پیش از سال ۶۵۶ هـ / ۱۲۵۸ م پایان یافته، و دفتر دوم هم در ۶۶۲ هـ / ۱۲۶۴ م آغاز شده است، چنین استنباط می‌شود که علت این تأخیر تنها مرگ زوجهٔ چلبی نبوده، بلکه مرگ صلاح‌الدین نیز دخالت داشته است.

تاریخ اختتام مثنوی هم برای ما روشن نیست. اما در دفتر پنجم ضمن بیان حکایتی از خلفای مصر بحثی به‌میان می‌آید. چنانکه قبلاً نیز گفته‌ایم، شَبَحی از خلافت عباسیان در مصر به‌سال ۶۶۰ هـ / ۱۲۶۱ آغاز شده است و در همان سال پس از اعزام سپاه علیه مغولان از طرف نخستین خلیفه و مغلوب‌شدن وی دومین خلیفه بر تخت خلافت جلوس کرده و تا سال ۷۰۱ هـ / ۱۳۰۱ م خلافت کرده است. ممکن نیست که مولانا از خلفای فاطمی بحث کند، چون می‌دانیم که دفتر دوم را در سال ۶۶۲ هـ / ۱۲۶۴ م آغازکرده است، بنابراین قاطعانه می‌توان گفت که مثنوی اندکی پیش از وفات مولانا به‌پایان رسیده است. در تتمهٔ چهل‌وپنج بیتی که سلطان ولد بر مثنوی افزوده است، گوید:

استانبول، تاریخ تحریر دفتر اول مثنوی در اواخر جمادی‌الاخره سال ۶۵۹ و تاریخ پایان آخرین دفتر آن سال ۶۶۷ هجری قید شده است. این تاریخها همه من درآوردی است، و هیچ گونه سندیتی ندارد. اساساً این کتاب مملوّ از این نوع تاریخهای من درآوردی است.

مــدتی زیــن مــثنوی چــون والدم — شــد خــمش گـفتم ورا کـای زنـده‌دم
از چــه رو دیگــر نــمی‌گویی ســخُن — از چــه بــر بســتی در عــلم لَــدُن؟
گفت: نطقم چون شتر زین پس بخفت — نـیستش بـا هـیچکس تـا حشـر گـفت
وقت رحــلت آمــد و جَســتن زجــو — کــل شــیء هــالک الا وجــهه
بــاقیِ ایــن گــفته آیـد بی‌زبـان — در دل آن کس کــه دارد زنده‌جــان
گــفتگو آخــر رســید و عــمر هــم — مـژده کـامد وقت کـز غـم وارهـم[۱]

این ابیات نشان می‌دهد که بین پایان‌یافتن دفتر ششم مثنوی با وفات مولانا فاصلهٔ طولانی دربین نبوده است. اساساً مولانا دفتر ششم را به‌عنوان خاتمهٔ کتاب آغازکرده و با آوردن ابیات زیر در ابتدای دفتر مزبور، نشان داده است که این آخرین دفتر مثنوی است:

ای حیــات دل حســام‌الدیــن بســی — مــیل مــی‌جوشد بــه‌قسم ســادسی
گشت از جــذب چــو تــو عـلامه‌یی — در جهــان گــردان حســامی نـامه‌یی
پــیش‌کش مــی‌آرمت ای مــعنوی — قســم ســادس در تمــام مــثنوی
شش جهت را نور دِهْ زین شش صحف — کــی یــطوفَ حــوله مــن لم یـطف[۲]

شاید اگر پاره‌یی موانع و سرانجام بیماری وی نبود، اندکی بـه‌تقریر ادامـه می‌داد و داستان سه‌شاهزاده را به‌پـایان می‌رسـانید[۳]. امـا از دیبـاچهٔ دفـتر ششـم به‌وضوح برمی‌آید که این دفتر واپسین دفتر مثنوی است و مولانا بر آن نبوده است که دفتر هفتمی آغازکند.

طبق روایت افلاکی از سراج‌الدین مثنوی خوان، بعد از آنکه مثنوی از طرف حسام‌الدین تحریر شد، چلبی بار دیگر آن را بر مولانا خواند. پاره‌یی ابیات اصلاح شد و بدین ترتیب مثنوی آخرین و قطعی‌ترین صورت خود را یافت[۴] و عنوانهایی که

۱) مثنوی، چاپ کلالهٔ خاور، ص ۴۲۵.
۲) مثنوی، ششم، ب ۱ـ۴.
۳) چنانکه در مبحث مربوط به‌شمس‌الدین گفته‌ایم، همهٔ این حکایت در مقالات شمس آمده است.
۴) مناقب‌العارفین، ج ۲، ص ۷۳۹ـ۷۴۵.

امروزه «سرخ»[۱] گفته می‌شود نیز در اثنای همین بازخوانی و اصلاح نوشته می‌شد.

چون حسام‌الدین باعث تحریر مثنوی بود، مولانا جای جای در مثنوی محبت سرشار خود را بدو نشان می‌دهد و به‌تناسب مقال از وی یاد می‌کند. در آغاز هر دفتر کتاب را بدو اهدا می‌کند و یا متذکر می‌شود که کتاب از عنایات او در وجود آمده است. در اکثر موارد حسام‌الدین را با عبارت: «ضیاء حق» مدح می‌کند[۲]. در دفتر چهارم با ابیات زیر امتنان خود را از حسام‌الدین بر زبان شعر می‌آورد:

ای ضیاءالحق حسام‌الدین توی — که گذشت از مه به‌نورت مثنوی
خدمت عالیِ تو ای مرتجا — می‌کشد این را خدا داند کجا
گردن این مثنوی را بسته‌ای — می‌کشی آن سوی که دانسته‌ای
مثنوی پویان کَشَنده ناپدید — ناپدید از جاهلی کش نیست دید
مثنوی را چون تو مبدا بوده‌ای — گر فزون گردد تُوَش افزوده‌ای
چون چنین خواهی خدا خواهد چنین — می‌دهد حق آرزوی متقین[۳]

در ادامهٔ سخنان خود باز در ستایش او گوید:

زان ضیا گفتم حسام‌الدین ترا — که تو خورشیدی و این دو وصفها[۴]

گاه او را با القابی چون: سامی‌نامه[۵]، صقال روح و سلطان الهدی[۶]، **وجود نازنین**[۷]، **حسام دین و دل**[۸] می‌ستاید و غرض از سرودن مثنوی را بازشناساندن

---

۱) عادتاً در کتابهای کهن عنوانها را با مرکب قرمز می‌نوشتند وآن را «سرخ» می‌نامیدند. مولویانی که مثنوی را چون قرآن کریم مقدس می‌شمارند، در مقابل کلمهٔ سوره در قرآن، عنوانهای مثنوی را «سرخ شریف» می‌خوانند.

۲) مثنوی، اول، ب ۴۲۸؛ دوم، ب ۳، ب ۱۱۲۳، ب ۲۲۸۲؛ سوم، ب ۱۴، ب ۲۱۱۰؛ چهارم، ب ۱، ب ۷۵۴، ب ۲۰۷۵، ب ۲۴۲۳ (؟)، ب ۳۸۲۴؛ ششم، ب ۱۸۳، ب ۱۲۰۲، ب ۱۹۹۱، ب ۲۰۱۰.

۳) مثنوی، چهارم، ب ۱-۶.

۴) همان، چهارم، ب ۱۶.

۵) همان، اول، ص ۷۱، ب ۱۱۴۹.

۶) همان، ششم، ۲۸۱، ب ۱۸۳.

۷) همان، اول، ب ۳۹۹۸.

۸) همان، ششم، ب ۲۰۱۰.

حسام‌الدین قلمداد می‌کند. اگر سخنی دیگر هم در آن کتاب رفته باشد، باز غرض شناساندن وی است[1].

اما دیباچهٔ مثنوی ورایِ این حرفهاست:

«سیّدی و سندی و معتمدی و مکان الروح من جسدی، و ذخیرة یومی و غدی، و هوالشیخ قدوة العارفین، و امام اهل الهدی و الیقین، مغیث الوری، امین القلوب و النهی، ودیعةالله بین خلیقته، و صفوته فی بریّته، و وصایاه لنبیّه، و خبایاه عند صفیّه، مفتاح خزائن العرش، امین کنوز الفرش، ابوالفضائل حسام الحق و الدین حسن بن محمدبن الحسن»[2].

مولانا در مکتوبات با اوصاف دیگری از حسام‌الدین نام می‌برد:

«شیخ المشایخ حسام‌الدین امین القلوب»، «سید المشایخ جنید الزمان ابایزید الوقت امین القلوب مشرف الحقایق»، «شمس الحقائق امام‌الهدی حسام الحق»، «ضیاءالحق»، «عروةالوثقی» و به‌راستی حسام‌الدین[3] به‌پاس خدمتی که انجام داده، شایستهٔ چنین ستایشها است.

---

۱) همان، چهارم، ب ۲۰۷۵.

۲) مثنوی، دیباچه، ص ۲.

۳) مکتوبات، نامهٔ ۱ ص ۴؛ نامهٔ ۱۵ ص ۲۰-۲۱، ص ۲۷-۲۸، ۲۵ ص ۳۱-۳۳، ص ۳۷-۳۹، ص ۴۴-۵۷، ص ۶۴ و... نامه‌ها در موضوعات مختلف نوشته شده: در نامه‌یی به‌سبب مخارج زیادی که حسام‌الدین در تعمیر دیوار باغی متحمل شده، تقاضای مساعدت کرده است (نامهٔ ۱۵). دو نامهٔ توصیه‌آمیز در کمک مالی به‌نظام‌الدین، داماد چلبی است (۲۵ و ۵۷). واگذاری خانهٔ خالی شدهٔ شیخ صدرالدین برای حسام‌الدین (۷۴). کمک مالی به‌صدرالدین پسر حسام‌الدین (۸۳، ۹۳، ۹۹، ۱۴۰). نامهٔ شمارهٔ ۱۱۶ به‌معین‌الدین پروانه ارسال شده و در آن واگذاری خانقاه منحل شیخ نصرةالدین برای شخصی به‌نام شیخ حسام‌الدین درخواست شده است. در نامهٔ شمارهٔ ۷۸ از آزار پسر حسام‌الدین به وسیلهٔ والی وقت سخن آورده و تصریح کرده است که حسام‌الدین به‌سبب این رنجش بارها عزم سفر کرده و مولانا به هزار لابه او را از این کار بازداشته است. مولانا این نامه را به‌نام محمدبن محمدبن الحسین البلخی امضا کرده است. این نکته را هم متذکر شویم که در این نامه ذکری از «البکری» به‌میان نیامده است. نامهٔ شمارهٔ ۹۱ دربارهٔ اعراض از تعیین شمس‌الدین ماردینی از تدریس در مدرسهٔ قراطایی و تعیین شخصی بنام افصح‌الدین به‌جای شخص مزبور نوشته شده است و حاوی سلام و دعا از جانب حسام‌الدین هم هست. نامهٔ ۱۲۴ دربارهٔ خانقاه ضیاءالدین وزیر است که پیش از این در متن درباره‌اش سخن گفتیم.

فصل ششم

وفات مولانا جلال‌الدین

واپسین روزهای حیات مولانا و عقیدهٔ او دربارهٔ مرگ؛ بیماری و مرگ؛ مراسم تدفین؛ قبة‌الخضرا؛ فرزندان وی.

واپسین روزهای حیات مولانا و عقیدهٔ او دربارهٔ مرگ

مثنوی پایان یافته بود و مولانا خسته بود. از جوانی استراحتی تام، حتی آرامش نسبی نصیب این مرد قوی‌بنیه نشده بود. در صباوت مشقّت کوچ را تحمل کرده بود. در جوانی برای تحصیل علم از موطن پدر دور شده بود. ولعی که بر مطالعه و تتبّعِ مداوم داشت، ریاضاتی که ارادهٔ قوی و تصمیم آهنین، ولی جسمی نزار برایش باقی گذاشته بود، عشق و جذبهٔ بی‌مانند و غیرمنتظر و شکست و هجران، و به‌دنبال آن عشق، اهانتی که از نزدیکترین کس خود ـ پسرش ـ دیده بود، تحمل ملامت مردم و مواجهه با اعتقادی عمیق و ریشه‌دار، خبر شوم، تردید، مرارت مرگِ محبوب و گامهایی که در طلب یار برجای پای خونالود او نهاده بود، چشمی گریان و دلی

خونبار و دردناک، سر در برابر گردنکشان خم نکردن و از این رو سراسر حیات را با ضیق معیشت سپری کردن، طپیدن قلبی در قفسهٔ سینه‌اش که تا می‌طپید، عشق می‌ورزید و از این رهگذر حیاتی دردانگیز و پا به‌پای همهٔ آنها عشقی بیکران به‌حیات و حبّ کائنات حقیقتاً آن جسم پرتوان را فرسوده بود. مولانا به‌قدرت اندیشه می‌زیست و دنیای درون خود را با این ابیات بیان می‌کرد:

میکده‌ست این سر من ساغر می‌گو بشکن
چون زر است این رخ من زرّ به‌خروار مگیر[1]



آن زرِ سرخ و نقد طرب را بده که من
رخسار زرد چون زرم از بیم و از امید[2]

آخرین روزهای حیات خود را با تفکر مدام سپری می‌کرد. این هستی، آرام آرام درون خود او غرق می‌شد و آهسته آهسته آن آرامش ابدی و آسایش سرمدی راکه عمری به‌دنبالش بود، لمس می‌کرد. شعور فردی او بالکلّ از آنِ جمع می‌شد، هستی محدودش به‌هستی مطلق نزدیک‌تر می‌شد. اندیشهٔ محدود در یک دورهٔ زمانی، از محدودهٔ خویش بیرون می‌زد و از قرون فراتر می‌رفت. طنینی که درگوش او می‌پیچید، صدای خودش بود:

مرغان، که کنون از قفس خویش جدایید
رخ باز نمایید و بگویید کجایید؟
کشتیَ شما ماند برین آب شکسته
ماهی‌صفتان، یکدم ازین آب برآیید
آن باد، وباگشت شما را فسرانید؟
یا باد صباگشت بهرجاکه درآیید؟

---

۱) کلیات شمس، ج ۳، ص ۷.
۲) همان کتاب، ج ۲، ص ۱۸۹.

ایـن آنک بـزادیت چـو در مـرگ رسـیدید
ایـن زادن ثـانی است، بـزایـید بـزایـید...[۱]

آخرین ایام حیات او به‌بیماری می‌گذشت. او در یکی از نامه‌ها حسام‌الدین را با عنوانهای جدیدی مورد خطاب قرار می‌دهد و می‌نویسد:

«بیدار هوشیار، پایندهٔ تابنده، حلیم کریم، شریف ظریف، حاضر ناظر، ابدی احدی، هم فرزند مرا هم پدر، هم نور مرا هم بصر، هم منظر مرا و هم نظر، حسام‌الحق والدین...» آنگاه حال خود را چنین بیان می‌کند: «الاّ این مرکب جسم پرعلت گاهی بیمار و گاهی پلنگ و گاهی خرلنگ، هیچ بر مراد دل هموار نمی‌رود. گاهی لکلک گاهی سکسک، گاهی قبله، گاهی دبره. نه می‌میرد، نه صحّت می‌پذیرد...»[۲].

ظاهراً غزل زیر را در واپسین ایام حیات خویش، با نزدیکتر احساس کردنِ مرگ سروده است:

عـاشقانی کـه بـا خـبر مـیرند — پـیش مـعشوق چـون شکـر مـیرند
از الست آب زنـدگی خـوردند — لاجـرم شـیوهٔ دگـر مـیرند...
از فـرشته گـذشته‌انـد بـه‌لطف — دور از ایشان که چون بشـر مـیرند
چـونکه در عـاشقی حشـر کـردند — نـی چـو ایـن مـردم حشـر مـیرند
تـو گـمـان مـی‌کنی کـه شـیران نـیز — چـون سگـان از بـرون در مـیرند؟
بـدود شـاه جـان بـه‌استقبـال — چـونکه عشـاق در سـفر مـیرند
همه روشن شـوند چـون خـورشید — چـونکه در پـای آن قـمر مـیرند
عـاشقانی کـه جـان یکـدگرند — هـمه در عشـق هـمدگر مـیرند
هـمه را آب عشـق بـر جگـر است — هـمه آیـند و در جگـر مـیرند
هـمه هسـتند هـمچو دُرّ یـتیم — نـه بَـرِ مـادر و پـدر مـیرند

۱) کلیات شمس، ج ۲، ص ۶۹.
۲) مکتوبات، نامهٔ ۱۲۸، ص ۱۳۳؛ مکتوبات، تصحیح نگارنده، نامهٔ صد و سی‌ام ۲۲۳ ـ ۲۲۵.

عاشقان جانب فلک پرّند — منکران در تک سقر میرند
عاشقان چشم غیب بگشایند — باقیان جمله کور و کر میرند
وانکه شبها نخفته‌اند زبیم — جمله بی‌خوف و بی‌خطر میرند
وانکه اینجا علف پرست بدند — گاو بودند و همچو خر میرند
وانکه امروز آن نظر جستند — شاد و خندان در آن نظر میرند
شاهشان بر کنار لطف نهد — نی چنین خوار و مختصر میرند
وانکه اخلاق مصطفی جویند — چون ابوبکر و چون عمر میرند[1]

و فریاد برمی‌آورد که:

نیم آن شاه که از تخت به‌تابوت روم
خالِدینَ ابداً شد رقم منشورم[2]



مرا حق از می عشق آفریده‌ست
همان عشقم اگر مرگم بساید[3]

با این سخنان اعتقاد راسخِ خود به‌جاودانگی را بیان می‌کند.

بیماری و مرگ او

سرانجام جسم خستهٔ او در چنگال آخرین بیماری گرفتار آمد. تب آنی رهایش نمی‌کرد. در این اثنا زلزله‌های پیاپی قونیه را می‌لرزاند. مردم از بیم زلزله پیش مولانا آمدند. او تبسم‌کنان گفت: مترسید، شکم زمین گرسنه است و دنبال لقمه‌یی چرب می‌گردد. به‌زودی این لقمهٔ چرب را می‌رباید و از لرزیدن باز می‌ایستد و به‌همین مناسبت در آن ایام غزل زیر را ساخت:

با این همه مهر و مهربانی — دل می‌دهدت که خشم رانی؟

---

۱) کلیات شمس، ج ۲، ص ۲۴۶.
۲) همان کتاب، ج ۴، ص ۵.
۳) همان کتاب، ج ۲، ص ۸۳.

وین جملهٔ شیشه‌خانه‌ها را — درهم شکنی به لن‌ترانی؟
در زلزله است دار دنیا — کز خانه تو رخت می‌کشانی
نالان تو و صدهزار رنجور — بی‌تو نزیند، هین تو دانی
دنیا چو شب و تو آفتابی — خلقان همه صورت و تو جانی
هرچند که غافلند از جان — در مکسبه و غم امانی
اما چون جان زجا بجنبد — آغاز کنند نوحه‌خوانی
خورشید چو در کسوف آید — نی عیش بود نه شادمانی
تا هست ازو به‌یاد نارند — ای وای چو او شود نهانی
ای رونق رزم و جان بازار — شیرینی خانه و دکانی
خاموش که گفت و گو حجابند — از بحر معلّق معانی[1]

حقیقتاً کاروان عمر درحال کوچ بود. مولانا می‌خواست از این خانهٔ عاریتی نقل کند و اثاث البیت راگرد می‌آورد. اکمل‌الدین طبیب[2] و غضنفری از یاران نزدیک و گرامی او شب و روز بالین او را ملازم گرفته بودند. بیماری قابل تشخیص نبود. مولانا در آتش تب می‌سوخت. طشتی پر از آب درکنارش بود. دم به‌دم هر دو دست در آب می‌کرد و از آن بر سینه می‌نهاد و بر صورت و پیشانی می‌مالید. روزی شیخ صدرالدین به‌عیادت آمده بود. به‌مولانا گفت: شفاک‌الله شفاءً عاجلاً. آن کانِ موّاجِ اندیشه فرمود که بعد از این شفاک‌الله شما را باد. در میان عاشق و معشوق پیراهنی بیش از شَعر نمانده است، نمی‌خواهید که بیرون کشند و نور به‌نور پیوندد؟ و این غزل را آغاز کرد:

---

۱) کلیات شمس، ج ۶، ص ۷۱ـ۷۲.

۲) در مکتوبات مولانا سه نامه به‌نام این شخص هست (نامهٔ ۱۴ ص ۲۰؛ نامهٔ ۹۱ ص ۹۵ـ۹۶؛ نامهٔ ۱۲۰ ص ۱۲۵ـ۱۲۶. مکتوبات، تصحیح نگارنده، نامهٔ چهاردهم، ص ۷۹ ـ ۸۰؛ نامهٔ نود و سوّم، ص ۱۷۵ ـ ۱۷۶؛ نامهٔ صد و بیست و دوّم، ص ۲۱۴ ـ ۲۱۵). نامهٔ دوم از سه‌نامهٔ مزبور دربارهٔ واگذاری مقام تدریس مدرسهٔ قراطایی است به‌شخصی به‌نام افصح‌الدین و نامهٔ سوم درخواست نوشتن توصیه‌یی است به‌معین‌الدین پروانه که به‌فرزندش امیرعالم که وضع مالی بسیار بدی پیدا کرده بوده است، کمک کند.

چه دانی تو که در باطن چه شاهی همنشین دارم؟
رخ زرّین من منگر که پای آهنین دارم
بدان شه که مرا آورد کلّی روی آوردم
وزان کو آفریدستم هزاران آفرین دارم
گهی خورشید را مانم، گهی دریای گوهر را
درون عزّ فلک دارم، برون ذلّ زمین دارم
درون خمرهٔ عالم چو زنبوری همی گردم
مبین تو ناله‌یی تنها که خانهٔ انگبین دارم
دلا گر طالب مایی برآ بر چرخ خضرایی
چنان قصری است حصن من که امن الآمنین دارم
چه باهولست آن آبی که این چرخست ازو گردان
چو من دولاب آن آبم چنین شیرین حنین دارم
چو دیو و آدمی و جن همی بینی به‌فرمانم
نمی‌دانی سلیمانم که در خاتم نگین دارم؟
چرا پژمرده باشم من؟ که بشکفتست هر جزوم
چرا خر بنده باشم من؟ براقی زیر زین دارم
چرا از ماه وامانم؟ نه عقرب کوفت بر پایم
چرا زین چاه برنایم؟ چو من حبل متین دارم
کبوتر خانه‌یی کردم کبوترهای جانها را
بپر ای مرغ جان این سو که صد برج حصین دارم
شعاع آفتابم من اگر در خانه‌ها گردم
عقیق و زرّ و یاقوتم ولادت زآب و طین دارم
تو هر گوهر که می‌بینی بجو دُرّی دگر در وی
که هر ذرّه همی گوید که نوری در جبین دارم

تــرا هــر گــوهری گــوید: «مشــو قــانع بــه‌حُسن مـن
که از شمع ضـمیرست آن کـه نـوری در جـبین دارم»
خمش کـردم کـه آن هـوشی کـه دریـابد نـداری تـو
مجنبان گوش و مفریبان که چشمی هـوش‌بین دارم[۱]

صدرالدین که زندگی شاهانه‌یی داشت، چون این سخنان را از مولانای تنگدست شنید، به‌اندیشه فرو رفت. ژرفای شگرف سلطنت معنوی او را دریافت و شرمگین از خدمت مولانا بیرون آمد. در آن خانهٔ محقر و ساده با اثاث شکسته و مندرس، از دربانان، خواجگان، پرده‌داران و درویشان زردنبوی خانقاه او که در هشیاری،رؤیای صوفیانه می‌دیدند، خبری نبود. ولی به‌جای همهٔ آنها صاحبخانه شکوهی داشت که هرکس به‌دیدارش می‌آمد، در برابر او سر فرود می‌آورد و هرکس که از وی جدا می‌شد، به‌حقارت خود اعتراف می‌کرد.

(روز شنبه چهارم جمادی‌الاخر ۶۷۲ هـ / شانزدهم دسامبر ۱۲۷۳ م حال مولانا نسبتاً خوب شده بود. تا غروب با عیادت‌کنندگان صحبت کرد. سخنان او وصیت‌گونه بود. آفتابْ زرد همدم صادق و محبوب او حسام‌الدین، پسرش سلطان ولد طبیبان و دوستان دیگر درکنارش بودند. سلطان ولد چندین شب نخوابیده بود. سپیده‌دم مولانا به چشمان اشک‌آلود فرزند نگاه کرد و با صدایی ضعیف گفت: بهاءالدین، من خوبم، تو برو کمی بخواب. سلطان ولد نتوانست طاقت آورد، امّا گریه را فرو خورد.) از اتاق بیرون می‌آمد که مولانا نگاهی غم‌آلود بدو انداخت و گفت:

رو ســر بــنه به‌بــالین تنهــا مــرا رهــا کــن
تــرک مــن خــرابِ شبْ‌گــردِ مــبتلا کــن
مــاییم و مــوج ســودا شب تــا بــه‌روز تـنها
خواهی بیا ببخشـا، خـواهـی بـرو جفـا کـن

---

۱) کلیات شمس، ج ۳، ص ۱۹۸ـ۱۹۹.

از مـن گـریز تـا تـو هـم در بـلا نـیفتی
بگـزین ره سـلامت، تـرک ره بـلا کـن

مـاییم و آب دیـده، در کـنج غـم خـزیده
بـر آب دیـدهٔ مـا صـد جـای آسیا کـن

خـیره کُشـیست مـا را، دارد دلی چـو خـارا
بُکْشَد کسش نگـوید: «تـدبیر خونبهـا کـن»

بـر شـاه خوب‌رویـان واجب وفـا نبـاشد
ای زرد روی عـاشق، تـو صـبر کـن وفـا کـن

دردیست غـیر مـردن آن را دوا نبـاشد
پس من چگـونه گـویم کـین درد را دوا کـن؟

در خواب دوش پـیری در کـوی عشـق دیـدم
با دست اشارتم کـرد کـه عـزم سـوی مـا کـن

گـر اژدهـاست بـر ره عشـقست چـون زمـرّد
از بـرق ایـن زمـرّد هـین، دفـع اژدهـا کـن

بس کن کـه بـیخودم مـن ورتـو هـنر فـزایـی
تـاریخ بـوعلی گـو تـنبیه بـوالعـلا کـن[1]

این واپسین سخنان و آخرین سرود انسان هیجان‌آفرین، شوق‌ساز، محبتْ نثار و دلباختهٔ انسانیت بود که با صدایی سنگین در لحظات لرزان و اضطراب‌آور با سنگینی احتضار بر زبان آورد. بی‌تردید حسام‌الدین چلبی این غزل را با اشک چشم و خوناب دل بر صفحهٔ کاغذ نقش کرده است[2].

---

۱) کلیات شمس، ج ۴، ص ۲۵۰ـ۲۵۱.

۲) سپهسالار می‌گوید که مولانا در چند روز آخرین عمر فرجی سرخ به‌تن کرده بود و این غزل را تکرار می‌فرمود: (رسالهٔ سپهسالار، ص ۱۱۴). اما افلاکی به‌نقل از امام اختیارالدین که جنازهٔ مولانا را غسل داده بود، می‌نویسد که مولانا در واپسین دم حیات غزل را خطاب به‌سلطان ولد انشاد می‌فرمود و چلبی آن را یادداشت می‌کرد، چنانکه فوقاً بیان کردیم. (مناقب‌العارفین، ج ۲، ص ۵۸۹ـ۵۹۱).

روز یکشنبه در سکوتی مرگبار می‌گذشت. حال مولانا بدتر شده بود. مردم شهر دست ازکار کشیده بودند. روستائیان به‌شهر سرازیر شده بودند. همه با صدای آرام حرف می‌زدند و هیچکس به‌چشم و سیمای هم نگاه نمی‌کرد. در قونیه صدای هق‌هق گریه‌ها به‌گوش می‌رسید. آن روز وقتی پلکهای خورشید بر هم نهاده می‌شد، مولانا جلال‌الدین چشمان پرنور خود را بر قونیه‌یی که چهل و چهار سال بر آن نگریسته بود، فرو بست و به‌شمس خود ملحق شد (یکشنبه پنجم جمادی‌الآخر ۶۷۲ هـ / هفدهم دسامبر ۱۲۷۳ م).

مراسم تدفین

آن شب، یاران آخرین خدمت را به‌جا آوردند. روز بعد تابوت پیچیده در فرجی مولانا از خانه خارج شد. ازدحام عجیبی بود. مردم برای حمل تابوت هجوم بردند. محافظان برای راندن مردم ناچار به‌تیغ و چماق دست بردند. مردم شهر و روستا، سروپا برهنه می‌کوشیدند تابوت را لمس کنند. همه گرداگرد تابوت چرخ می‌زدند. راهْ گنجایش جمعیت را نداشت، انبوه خلق برای لمس تابوت، چون سیل از کوچه‌های فرعی به‌شارع جاری می‌شدند، علما، صوفیان، اخیان، فتیان، رندان و رجال حکومت... مسیحیان، کشیشان، یهودیان، خاخام‌ها ـ خلاصه همهٔ مردم ـ مولانا را بر فرق سر نهاده بودند. کشیشان مراسم مذهبی اجرا می‌کردند. خاخام‌ها تورات می‌خواندند. یکی از خام‌طبعان خواست مسیحیان و یهودیان را از شرکت در مراسم منع کند. فریاد برآوردند که: او مسیح ما بود، او عیسای ما بود. ما راز موسی و عیسی را در او دیدیم و یافتیم. او آفتاب بود و آفتاب همه‌جا را روشن می‌کند. کشیش دیگر اشک چشمانش را با آستین پاک کرد وهق‌هق کنان فریاد زد: مولانا نان بود، آیا گرسنه‌یی دیده‌ای که از نان بگریزد؟

شیپورها و نی‌ها و ربابها نواخته می‌شد و مِزهرها[1] به‌صدا درمی‌آمد. بانگ

۱) مِزهر: به دایرهٔ بدون زنگ گفته می‌شود. زنگهایی را هم گویند که به‌هر دو دست اندازند و بر هم کوبند.

سِنجها و نقّاره‌ها، نغمهٔ سازها و نعره‌ها گوش فلک را کر می‌کرد. گروهی نعره‌زنان سماع می‌کردند و گروهی فریادکنان بیهوش می‌شدند. تابوت پیش نمی‌رفت. مولانا راه نمی‌رفت. مردم او را تاج سر خویش کرده بودند. رهایش نمی‌کردند. به‌عادت آن زمان پیشاپیش تابوت هفت گاو نر می‌بردند تا بر سر مزار قربانی کنند. تابوت که سحرگهان از خانه بیرون آمده بود، نزدیکیهای غروب به‌مصلّی ـ که خیلی نزدیک بود ـ رسید. تابوت بر سنگ مصلّی قرار گرفت و مُعرّف[1] جار زد: ای ملک المشایخ بفرما!

معرّف، صدرالدین را صدا می‌زد. اکمل‌الدین طبیب نتوانست تحمل کند، نعره‌یی زد و گفت: خاموش باش، ادب را گوش دار. ملک مشایخ حقیقی، حضرت مولانا بود. صدرالدین برای اقامهٔ نماز پیش آمد ـ مولانا چنین وصیت کرده بود. برابر تابوت قرار گرفت. تکبیرةالاحرام گفت. هق‌هقی کرد و بیهوش شد و افتاد. قاضی سراج‌الدین پای پیش نهاد و نماز را اقامه کرد[2].

تابوت دوباره بالای سر عاشقان قرارگرفت. عاقبت به‌مدفن پدر رسید. گوری جلوتر از مزار سلطان العلما و صلاح‌الدین آماده شده بود. وقتی او را درون گور قرار دادند، خورشید غروب می‌کرد. افق رنگ خون داشت. خاک قونیه، آن مرد داهی را که در پهنهٔ جهان نمی‌گنجید، در آغوش خود جای داد و وجود معنوی او در قلب بشریت دفن شد.

گاوان نر قربانی شدند و فقیران از گوشت قربانی بردند. مردم گریان از کنار مزار دور می‌شدند. حسام‌الدین چلبی حیران و غمزده پاهایش را می‌کشید و چشمان نمناک او انبوه جمعیت را می‌کاوید. احساس می‌کرد آن مولانایی که درون قلب اوست، درون تمامِ قلبهاست و این بیت مولانا را ترنم می‌کرد:

---

۱) مُعرِّف: کسی است که در مراسم رسمی، رجال را با القابشان به‌صدای بلند می‌خواند و درحقیقت بدین نحو بزرگان را معرفی می‌کند.

۲) در مناقب‌العارفین می‌نویسد که ساعتی بیهوش شد و بعد از آن نماز خواند. مناقب‌العارفین، ج ۱، ص ۳۵۳ ـ مترجم.

بـــعد از وفــات تــربت مــا در زمــین مــجوی
در سینه‌هــای مــردم عــارف مــزار مــاست[1]

گرچه جسم مادی مولانا از برابر دیدگان رفته بود، ولی او با تمام خاطرات و گفتارها و شعرهایش به‌حیات خود ادامه می‌داد. در هر خانه و هر محفل از او سخن می‌گفتند. غنی و فقیر به‌یاد او مجالس سماع ترتیب می‌دادند. شبی در عُرس پروانه، بدرالدین یحیای شاعر به‌سماع برخاست. جامه چاک کرد. وگریه‌ها سر داد وگریبان درید و فریاد زد:

کو دیده که در غم تو نمنـاک نشـد — یا جیب که در ماتم تو چاک نشد؟
سوگند به‌روی تو که از پشت زمین — مانند تـویی در شکـم خـاک نشـد

مردم تا روز اربعین، چونان اکنون، مزار مولانا را ملازم گرفتند. روزی قاضی سراج‌الدین برابر تربتِ مولانا ایستاده بود و این قطعه را می‌خواند:

کاش آن روز که در پـای تـو شـد خـار اجـل
دست گـیتی بـزدی تـیغ هـلاکـم بـر سـر
تا در ایـن روز جهـان بـی‌تو نـدیدی چشـمم
این منم بر سر خاک تو کـه خـاکـم بـر سـر[2]

باز در آن ایام درویشی این رباعی را مدام تکرار می‌کرد و می‌گریست و مردم را به‌گریه می‌آورد:

ای خاک زدرد دل نمی‌یـارم گـفت — کامروز اجل در تو چه گوهر بنهفت
دام دل عـــالمی فتـــادت در دام — دلبند خلایقی در آغوش تو خفت[3]

سپهسالار مرثیهٔ زیر را نقل کرده است:

فرو رفـته به‌خـاک آن مـهر افـلاک — چرا بر سر نریزم هر زمـان خـاک؟
پـــریده از چـــمن کـــبک بهـــاری — چـرا چـون ابـر نـخروشم بـزاری؟

---

۱) این بیت در دیوان کبیر نیست ولی طبق روایات گویا از مولاناست.
۲) مناقب‌العارفین، ج ۱، ص ۳۵۴.
۳) همان کتاب، ج ۲، ص ۵۹۵.

فـرو مـرده چـراغ عـالم‌افـروز　　چرا روزم نکرده شب بـدین روز[۱]؟

در آن روز حادثه‌یی روی داد که اهل خانه و دوستداران را گریانتر و غمزده‌تر ساخت. در خانهٔ مولانا گربه‌یی بود. آن گربه بعد از رحلت مولانا آب و غذا نخورد. هفت روز زنده ماند و مُرد. ملکه خاتون دختر مولانا او را کفن کرد و با چشم گریان در جوار تربت پدر به‌خاک سپرد و یاران را اطعام کرد[۲].

قبة‌الخضرا

مولانا گوید: که

گـورخـانه و قبّه‌هـا و کـنگره　　نَبْود از اصحاب معنی آن سره[۳]

ولی برخلاف گفتهٔ او، دوستدارانش برای او آرامگاهی عظیم ساخته‌اند. اگرچه معمار شهاب‌الدین اوزلوق که دربارهٔ تربت مولانا مطالعاتی دارد، مدعی است که قبلاً برای سلطان العلما بارگاهی ساخته بوده‌اند، با این حال ما نتوانستیم ادعای او را با گفتار مولانا تلفیق دهیم. ولی طبق اطلاعاتی که از مناقب‌العارفین به‌دست می‌آید، در زمان حسام‌الدین چلبی برای مولانا بارگاهی ساخته شده است.

بعد از رحلت مولانا، علم‌الدین قیصر[۴] که در نبرد با جِمری رشادتهایی نشان داده بود، پیش سلطان ولد رفت و گفت درنظر دارد که برای مولانا بارگاهی بسازد و برای این کار سی‌هزار درهم اختصاص داده است. شبی چند غزلِ مناجات‌گونه و عشق‌انگیز مولانا را به‌صدای حزین خواند و قونیه را برهم زد. سحرگاه آن روز گرجی خاتون دختر غیاث‌الدین کیخسرو دوم و زوجهٔ معین‌الدین پروانه علم‌الدین را فراخواند. چون از تصمیم وی آگاه شد، هشتاد هزار درهم عطا کرد و علاوه بر آن

---

۱) رسالهٔ سپهسالار، ص ۱۱۵ـ۱۱۶.

۲) مراسم و تدفین و توضیحات مربوط بدان را از: ابتدانامه، ص ۱۲۱؛ رسالهٔ سپهسالار، ص ۱۱۵ـ۱۱۶؛ مناقب‌العارفین، ج ۱، ص ۳۵۳ـ۳۵۴ و ج ۲، ص ۵۹۵ گرفته‌ایم.

۳) مثنوی، سوم، ب ۱۳۳.

۴) تواریخ آل سلجوق ابن بی‌بی.

(Histoire des Seldjoucides D'Asie Mineure)' M. Th. Houtsma Leiyden, E. J. Brill ،(۱۹۰۲، ص ۳۳۳)

پنجاه هزار درهم از مالیات قیصریه تعیین کرد و بدین ترتیب ساختمان بارگاه آغاز شد و آرامگاه مولانا با نظارت معماری به‌نام بدرالدین تبریزی[1] ساخته شد[2].

احتمالاً معماری به‌نام عبدالواحدبن سلیم که در ساختن بارگاه نیز شرکت داشته صندوقی کنده‌کاری از چوب گردو که شاهکار کنده‌کاری عصر سلجوقی است، برای مزار مولانا ساخته است[3]. این صندوق به‌ابعاد ۲/۶۵ بالاسر و ۲/۱۳ پایین پا و طول ۲/۹۱ و پهنای ۱/۱۵ ساخته شده است و روی آن غزلی که مولانا دربارهٔ مرگ سروده بود، کنده شده است:

به‌روز مرگ چو تابوت من روان باشد
گمان مبر که مرا درد این جهان باشد
برای من مگری و مگو: دریغ، دریغ
به‌دوغ دیو درافتی دریغ آن باشد
جنازه‌ام چو ببینی مگو: فراق، فراق
مرا وصال و ملاقات آن زمان باشد
مرا به گور سپاری، مگو: وداع، وداع
که گور پردهٔ جمعیت جنان باشد
فروشدن چو بدیدی، برآمدن بنگر
غروب شمس و قمر را چرا زیان باشد؟
ترا غروب نماید ولی شروق بود
لحد چو حبس نماید، خلاص جان باشد
کدام دانه فرو رفت در زمین که نَرُست؟
چرا به‌دانهٔ انسانت این گمان باشد؟

---

۱) از رسالهٔ سپهسالار برمی‌آید که این شخص به‌کیمیا نیز علاقه‌یی داشته است. رسالهٔ سپهسالار، ص ۳۹ـ۴۰.
۲) مناقب‌العارفین، ج ۱، ص ۳۸۹.
۳) مجالس سبعه، طبع ف. ن. اوزلوق، استانبول، ۱۹۳۷، مقدمه، ص ۱۰۳ـ۱۰۸.

کــدام دلو فــرو رفت و پــر بــرون نــامد؟
زچــاه یــوسف جــان را چــرا فغــان بــاشد؟
دهان چو بستی از این سوی آن طرف بگشــا
کــه هــای هــوی تــو در جــوّ لامکــان بــاشد[1]

در قسمت پایین آن غزل زیر آمده است:

زخــاک مــن اگــر گــندم بــرآیــد / از آن گــر نــان پــزی مستی بــزایــد
خــمیر و نــانبا دیــوانــه گــردد / تــرا خــرپشته‌ام رقصــان نمــایــد
میــا بــی‌دف بــه‌گــور مــن بــرادر / کــه در بــزم خــدا غــمگین نشــاید
زنــخ بــربسته و در گــور خــفته / دهــان افــیون و نــقل یــار خــاید
بــدرّی زان کــفن بــر سینه‌بندی / خــرابــاتی زجــانت درگشــاید
زهر سو بانگ چنگ و چنگ مستان / زهر کــاری بــه لابُــد کــار زایــد
مرا حــق از مــی عشــق آفــریدست / همــان عشــقم اگــر مــرگم بســاید
منم مستی و اصل مــن مــی عشــق / بگو از می به‌جز مستی چــه آیــد؟
بــه‌برج روح شــمس‌الدیــن تــبریز / بــپرّد روح مــن یکــدم نپــاید[2]

در حاشیهٔ فوقانی قسمت جلوی صندوق: «بسمله» و «آیة‌الکرسی»[3] کنده شده است و در قسمت عریض و مستطیلی جلو، کتیبهٔ عربی زیر حک شده است:

«بسم‌الله الرحمن الرحیم و به نستعین العاقبة للمتقین ولا عدوانَ الّا عَلَی الظالمین قدسَعِدَ مَنْ زارَ هذا المرقد و هو مقبل مولانا سلطان علماء المشارق و المغارب نورالله الازهر فی ا... هب الامام ابن الامام ابن الامام الاسلام هادی الانام الی حضرة عزة ذی‌الجلال و موضح معالم الدین بعد اندراس آیاتها، منیر مناهج الیقین بعد انطماس علاماتها، مفتاح خزائن العرش بحاله، مظهر کنوز الفرش بقاله،

---

۱) کلیات شمس، ج ۲، ص ۲۰۹.
۲) همان، ج ۲، ص ۸۳.
۳) قرآن کریم، بقره، ۲ / آیهٔ ۲۵۵. تمامی آیت در حاشیه جا نگرفته است.

منمنم بساتین ضمائر الخلائق بازاهیر الحقائق، نور مقلة الکمال مهجة صورت الجمال، قرة اطباق احداق العشاق محلی اعناق عارفی الآفاق باطواق محبة الخلاق، محیط اسرار الفرقانیة مدار المعارف الربانیة».

درون مستطیل عمودی پایین، بقیهٔ کتیبهٔ فوق آمده است:

«قطب‌العالمین محیی نفوس العالمین، جلال الحق و الملة والدین وارث الانبیاء و المرسلین خاتم‌الاولیاء المکملین، ذی‌المراتب و المنازل العلیه و المناقب والفضائل السنیّه، محمدابن محمد ابن الحسین البلخی علیه تحیة الرحمن و سلامه».

کتیبه در قرینهٔ همان مستطیل که در پائین پا قرار دارد، به‌صورت زیر پایان می‌یابد:

«وقد انتقل قدس‌الله نفسه و روح رمسه فی خامس جمادی‌الآخر سنه اثنین و سبعین و ستمائة هذا الضریح من صنعة عبدالواحد بن سلیم المعمار عفاالله عنه».

در حاشیهٔ قسمت بیضی‌شکل پایین پا، پنج مصراع از یک غزل مولانا حکّاکی شده است. مصراعها بدین ترتیب است:

چون جان تو می‌ستانی چون شکّر است مردن
با تو زجان شیرین، شیرین‌تر است مردن
بردار این طبق را زیرا خلیل حق را
باغست و آب حیوان گر آذر است، مردن
این سرنشان مردن و آن سر نشان زادن[1]

در قسمت مشبک و متمایل به‌خارج، بیست و دو بیت از دفترهای: سوم، چهارم، پنجم و ششم مثنوی حک شده است:

باز سلطانم گشم نیکو پیم — فارغ از مردارم و کرکس نیم[2]

---

۱) بدین قسمت تاکنون کسی متوجه نبوده است. آقای محمد ئوندر رئیس محترم موزهٔ قونیه دقت به‌خرج داده‌اند و عکس آن را برای من فرستاده‌اند. من کتیبه را خواندم و برایشان فرستادم. اینک اینجا نیز ذکر می‌کنم.

۲) مثنوی، ششم ب ۴۱۴۰.

باز جانم باز صد صورت تند زخم بر ناقه نه بر صالح زند
صالح از یکدم که آرد با شکوه صد چنان ناقه بزاید متن کوه[۱]

❊

چشم دولت سِحْرِ مطلق می‌کند روح شد منصور اناالحق می‌زند[۲]

❊

صورت معشوق زو شد در نهفت رفت و شد با معنی معشوق جفت[۳]

❊

جسم ظاهر عاقبت هم رفتنی است تا ابد معنی بخواهد شاد زیست
آن عتاب ار رفت هم بر پوست رفت دوست بی‌آزار سوی دوست رفت[۴]

❊

من شدم عریان زتن او از خیال می‌خرامم در نهایات الوصال[۵]

❊

کارگاه و گنج حق در نیستی است غرهٔ هستی چه دانی نیست چیست؟[۶]

❊

جمله استادان پی اظهار کار نیستی جویند و جای انکسار
لاجرم استاد استادان صمد کارگاهش نیستی و لا بود
هرکجا این نیستی افزون‌ترست کار حق و کارگاهش آن سرست
نیستی چون هست بالاین طبق بر همه بردند درویشان سبق[۷]

❊

۱) مثنوی، چهارم، ب ۴۸ـ۲۶۴۹.
۲) همان، پنجم، ب ۲۵۳۶.
۳) همان، ششم، ب ۴۶۱۷.
۴) همان، ششم، ب ۷۳ـ۴۸۷۴.
۵) همان، ششم، ۴۶۱۹.
۶) همان، سوم، ب ۴۵۱۶.
۷) همان، ششم، ب ۶۸ـ۱۴۷۱.

زانکـه کـان و مـخزن صنع خـدا   نـیست غـیر نـیستی در انـجلا[۱]

*

چون نه شیری هین منه تو پای پیش   کان اجل گرگست و جان تست میش
ور زابـدالی و مـیشت شـیر شـد   ایـمن‌آ کـه مـرگ تـو سـرزیر شـد
کیست ابدال آنکـه او مـبدل شـود   خمرش از تبدیل یزدان خل شـود[۲]

*

هست از روی بقـــای ذات او   نیست گشته وصف او در وصف هو
چـون زبـانهٔ شـمع پـیش آفتـاب   نیست باشد هست باشد درحساب[۳]

*

مـی‌پرد چـون آفتـاب انـدر افـق   با عـروس صـدق و صـورت چـون تتق[۴]

*

اِنَّـهُمْ تـحتَ قبـابی کـامنون   جز که یزدانشـان نـدانـد زآزمون[۵]

*

در خـور دریـانشد جـز مـرغ آب   فـهم کـن والله اعـلم بـالصواب[۶]

خواندن خطوط کوفی در قسمت متمایل به‌بیرون تحتانی ممکن نشد. بخشی از سطح فوقانی این قسمت و بیش از نصف قسمت تحتانی جدا شده و از بین رفته است[۷].

---

۱) همان، ششم، ب ۱۳۶۷.
۲) مثنوی، سوم، ب ۳۹۹۸ـ۴۰۰۰.
۳) همان، سوم، ب ۷۰ـ۳۶۷۱.
۴) همان، سوم، ب ۳۵۷۸.
۵) همان، سوم، ب ۳۶۶۷.
۶) همان، سوم، ب ۳۳۸۸. توضیح: مؤلف ابیات را به کتاب شرح مثنوی ارجاع داده است. ما برای سهولت مراجعه به مثنوی نیکلسون ارجاع داده‌ایم. امّا ضبط ابیات اندکی با هم اختلاف دارند.
۷) آقای محمد ئوندر برای خواندن این قسمت هم پیش ما آمدند. ما با هلموت ریتر، محمد تانجی و احمد آتش مدتی با متن سرگرم شدیم در قسمت بالا چیزی شبیه: «واحد یا واحد...

قطع نظر از خطوط کوفی بقیهٔ نوشته‌ها به‌خط ثلث عصر سلجوقی است. غزلیات و بیست‌ودو بیت مأخوذ از مثنوی، که یک واحد تشکیل می‌دهند، گویا از طرف سلطان ولد و حسام‌الدین چلبی برگزیده شده است و مسلماً کتیبهٔ عربی را سلطان ولد نوشته است.

به‌علت تعمیرات و جرح و تعدیلها و توسعهٔ آرامگاه، از آثار اولیهٔ آن فقط گنبد سبز (قبةالخضرا) و صندوق بالای مزار باقی مانده است. اما این صندوق زیبا و نفیس که قسمتهای حکاکی شده و دیگر قسمتهای آن با نقوش عالی تزیین شده است در زمان سلطان با یزید دوم، یا سلطان سلیمان قانونی و به‌امر آنان به‌روی قبر سلطان العلما پدر مولانا منتقل شده است و بر روی مزار مولانا و سلطان ولد سنگ قبری از مرمر ساخته شده است. صندوق اصلی مزار مولانا که در پشت صندوق فعلی قرار دارد، نسبت به‌سنگ مزار فعلی بلندتر است. برای زوّار تربت مولانا در اولین دیدار چنین احساسی دست می‌دهد که پشت مزار انسانی به پا خاسته است. این احساس بین مردم چنین باوری را ایجاد کرده است که وقتی جنازهٔ مولانا به‌آرامگاه ابدی وارد می‌شد، پدر به‌احترام پسر به‌پا خاسته است[۱].

فرزندان مولانا

می‌دانیم که مولانا جلال‌الدین در قرامان با گوهرخاتون دختر خواجه شرف‌الدین سمرقندی ازدواج کرد. پسر بزرگش سلطان ولد و پسر میانی وی محمد علاءالدین

منی» خوانده شد. ولی قسمتهای دیگر را به‌هیچوجه نتوانستیم بخوانیم.

۱) وقتی که آرامگاه مولانا به‌صورت موزه درمی‌آمد، مقتضی بود که صندوق اصلی روی مزار وی قرار گیرد. ولی هیچیک از رؤسای موزه به‌این نکته توجه نکرده‌اند و مقامات مسئول را هم متوجه نساخته‌اند که این تغییرات نه‌تنها با معماریِ اصیل آرامگاه و بارگاه مولانا مغایر است، بلکه صورت زمانهای اخیر آن را هم عمداً از بین می‌برد و بدین نحو هم کاملاً با ذهنیت موزه‌داری منافات پیدا می‌کند. بعضی از صندوقها را بدین دلیل که نوشته‌یی ندارند، از آرامگاه برداشته‌اند و به‌همین دلیل شش صندوق از روی مزار واصلان خراسان برداشته شده است. اخیراً آقای محمد ئوندر، صندوق واصلان خراسان را به‌جای اصلی بازگردانده، مطبخ را بازکرده و کوشیده است که آن را به‌هیأت اصلی درآورد. آرزو می‌کنیم که این مسألهٔ صندوق هم به‌نحوی حل شود.

فرزندان گوهرخاتونند. بعد از مرگ گوهرخاتون، مولانا، کرّاخاتون را به‌زنی گرفت و امیر مظفرالدین‌عالم چلبی و ملکه خاتون از این زوجه به‌دنیا آمدند. بدین ترتیب مولانا چهار فرزند داشت که سه تن آنان ذکور بودند و یکی اناث بود. پیش از این هم گفتیم کسی که به عقیدهٔ مولویان در «مقام شمس» آرمیده، چنانکه از سنگ مزار برمی‌آید امیر شمس‌الدین یحیی برادرخواندهٔ فرزندان مولاناست. به‌عبارتی دیگر زوجهٔ دوم مولانا بیوه بوده و شمس‌الدین یحیی فرزندخواندهٔ مولاناست. باز از سنگ مزار مزبور معلوم می‌شود که نام شوهر اول کرّاخاتون، محمدشاه بوده است.

اینجا باید مسئله‌یی را متذکر شویم:

گروهی از روی اسم، کرّاخاتون را رومی می‌دانند و برخی این نظر را به شدت رد می‌کنند. برای تفکیک و تشخیص نام کرّاخاتون، مادر گوهرخاتون زوجهٔ اول مولاناکه مادر سلطان ولد و دختر شرف‌الدین لالای سمرقندی بود، او را «کرّاخاتون بزرگ» می‌گفتند و فاطمه خاتون دختر صلاح‌الدین زرکوب قونیوی را که زوجهٔ سلطان ولد بود «کراکای = کرای کوچک» می‌نامیدند. حتی دایهٔ فرزندان مولانا که زنی پیر و از نزدیکان خاندان مولانا بود، «کرامانا» نام داشت. آقای تحسین یازیجی می‌نویسد که این اسامی از رومی اخذ شده است و به‌ادلهٔ واضح نشان داده است که صاحبان این اسامی رومی نبوده‌اند. ما معتقدیم که ایشان به‌این نوع جرّ و بحثها پایان داده‌اند[1].

اساساً مولانا نه‌تنها رومیان و ملیتهای دیگر بلکه تمام بشریت را در آغوش پرمهر خود جای داده بود و بدین دلیل هم نه فقط این یا آن جمّاعت بلکه تمام جوامع بشری او را دوست می‌داشتند. لذا مولانا را به این یا آن جماعت منحصر ساختن کاری ناپسند است.

علاءالدین چلبی متوفی به‌سال ۶۶۰ هـ / ۱۲۶۲ در جانب راست سلطان العلما به‌خاک سپرده شد. اگرچه به‌گفتهٔ افلاکی، وی فرزندانی داشته است، ولی در دوره‌های بعد نشانی از آنان نمی‌توان یافت. به‌عقیدهٔ مولویان، مداخلهٔ علاءالدین

1) *Ariflerin Menkibeleri*, II, Önsöz, VI-XXII.

چلبی در شهادت شمس، موجب فراموش‌شدن خود او و فرزندانش شده‌است و بدین دلیل این خانواده به‌بوتهٔ نسیان سپرده شده است.

مظفرالدین امیر عالم چلبی به‌شغل دیوانی اشتغال داشته و در دربار سلجوقیان تا مقام خزانه‌داری ارتقا پیدا کرده است و در سال ۶۷۶ هـ / ۱۲۷۷ م وفات کرده و درجلوی مدفن مولانا به‌خاک سپرده شده است.

ملکه خاتون با شهاب‌الدین قونیوی که مردی تجارت‌پیشه بود، ازدواج کرد. از مکتوبات مولانا چنین برمی‌آید که شهاب‌الدین مدتی برای تجارت به‌سیواس می‌رفته، به‌سبب پرداخت باجهای کلان به‌مضیقه افتاده، تاحدی که حتی توانِ داد و ستد را نیز از دست داده است[1]. ملکه خاتون در سال ۷۰۵ هـ / ۱۳۰۶ م درگذشته و درکنار برادرش امیر عالم دفن شده است.

چلبیان که در خانقاههای مولویان به‌مقام مشیخت می‌نشسته‌اند و نمایندهٔ فرقهٔ مولویه بودند همه از سلالهٔ سلطان ولد بودند.

---

۱) مکتوبات، نامهٔ ۲۶ ص ۳۲؛ مکتوبات، تصحیح توفیق هـ. سبحانی، نامهٔ بیست و ششم، ص ۹۵-۹۶.

بخش دوّم

فصل اول

تصوف

زهد در اسلام؛ زهّاد اولیه و شرایط ایجادکنندهٔ آنان؛ نُضج تصوف و نخستین شاخه‌های آن؛ ملامتیان و طریقتهای منشعب از ملامتیه؛ اهل فتوت و ملامتیان.

زهد در اسلام

اسلام، به‌زندگی جاوید بعد از مرگ قائل است. دنیا، منزلگاهی است برای تهیهٔ توشهٔ آن حیات ابدی و زندگی در این منزلگاه، برای انسانها به‌مثابهٔ آزمایش گذرنده‌یی است. از این رو اسلام نیز چون سایر ادیان، توجّه به دنیای دیگر را برانسانها توصیه می‌کند و دنیا را که تباه‌کنندهٔ اخلاق انسانهاست و آنان را به‌وسایل گوناگون به‌عذاب می‌کشاند، نکوهش کرده است.

محمّد (ص) در مکّه بیش از آنکه یک قانونگذار باشد، یک مُنذر بود. سوره‌های شعرگونه و بلیغ و پرهیجان و توانمند قرآن، بازتاب دوران پرمشقت حیات پیامبر در مکّه است. هیچ تردیدی نیست که این بشارتها و انذارهای

هیجان‌انگیز که آخرت را موضوع بحث قرار می‌دهد و بر محور شدت عذابهای اخروی و بی‌پایان کیفرها دور می‌زند، انسانها را از دنیا دلسرد می‌کند و در آنان علاقه به‌زهد را بیدار می‌سازد. اما بعد از آنکه حضرت محمد (ص) به‌مدینه هجرت کرد و برای خود و اطرافیانش سرزمینی آزاد فراهم ساخت و گروهی عمده از قبایل عرب را تحت سیطرهٔ خویش درآورد، شخصیت تشریعی جای هیجان را گرفت. مسئولیت شخصی پذیرفته شد. جنگهای قبیله‌یی از میان رفت. نظام خانواده نسبت به‌زمان به‌شکلی مترقی پی‌ریزی شد. مراسم حج که برای حجاز و مکه ضرورتی اقتصادی داشت وضمن تأمین اتحاد بین حجاج، به‌حیات مادی مردم مکه هم کمک شایانی می‌کرد، مورد تأیید قرارگرفت. اگرچه برده‌داری از میان نرفت، ولی برای آن قوانینی وضع شد که نظام آن را از درون متلاشی کرد. مقداری از اراضی که با فتوحات بر وسعت آنها افزوده شده بود، به‌مردم اختصاص یافت ولی مالکیت شخصی باقی ماند و احکامی برای آن وضع شد.

دورهٔ دوم، دوران سازمان‌یافتن و تشکّل بود. در آیات این دوره، آخرت نسبت به‌دنیا در مرحلهٔ دوم قرارگرفت. محمد (ص) در مدینه یک قانونگذار بود. هر پدیدهٔ جدید، در حقوق اسلام با درنظرگرفتن عرف، حکم جدیدی پیدا کرد. دیگر،مشرکانی که بتوانند اسلامیت را مقهور خود سازند، باقی نمانده بودند. اما باز جنگ داخلی با منافقان مدینه، یعنی کسانی که بی‌اعتقادی خود را در لفافهٔ اعتقاد وانمود می‌کردند، ادامه داشت.

شک نیست که زهد در دورهٔ دوم، به‌شیوهٔ دورهٔ اول نبود که مؤمن دست از دنیا بشوید و خود را وقف آخرت کند، بلکه درعین توجه به‌آخرت، رفتار دنیوی خود را نیز به‌روشی که با منافع عامه تطبیق کند و آن را تحت کنترل درآورد، جلوه می‌داد. لذا درکنار این آیهٔ شریفه که دنیا را نکوهش می‌کند و می‌گوید: «بدانید که زندگی این جهانی بازیچه و بیهودگی و آرایش و فخرفروشی و افزون‌جویی در اموال و اولادست. همانند بارانی به موقع است که روییدن گیاهانش کافران را شگفت زده می‌کند. سپس پژمرده می‌شود و می‌بینی که زرد شده است و خاک شده است. و در

آخرت نصیب گروهی عذاب سخت است و نصیب گروهی آمرزش خدا و خشنودی اوست. و زندگی دنیا جز متاعی فریبنده نیست»[۱]، آیات دیگر نیز نازل شد که دنیا را مهمل نمی‌شمارد و می‌گوید: «نیکی آن نیست که روی خود را به‌سوی مشرق یا مغرب کنید، نیکوکار کسی است که به‌خدا و روز جزا و فرشتگان و کتابهای آسمانی و پیغمبران ایمان دارد و از مال خویش که آن‌را دوست دارد به‌خویشان و یتیمان و تنگدستان و به‌راه ماندگان و خواهندگان و آزادی بردگان دهد و نماز کند و زکات دهد و آنهایی که چون پیمان کنند به‌پیمان خویش وفادارند و صبوری پیشگان در سختی و مرض و هنگام جنگ، همین کسانند که راستی پیشه کرده‌اند و همینان خودشان پرهیزگارانند»[۲]. اگر چه اساساً نقش تشریع در آیین محمد (ص) در مرحلهٔ دوم قرار دارد، ولی آن زمان هم که رسول خدا در مکه بود، می‌گفت: «به‌وسیلهٔ آنچه خدایت داده سرای آخرت بجوی و نصیب خویش از این دنیا فراموش مکن چنانکه خدا با تو نیکی کرده، نیکی کن و در این سرزمین فساد مجوی»[۳]. بازگوید: «بگو: چه کسی لباسهایی راکه خدا بر بندگانش پدید آورده، و خوردنیهای خوش‌طعم را حرام کرده است؟ بگو: این چیزها در این دنیا برای کسانی است که ایمان آورده‌اند و در روز قیامت نیز خاص آنها باشد...»[۴]. آیات فوق که در مکه نازل شده‌اند، به‌خوبی یک زهد بینابین را نشان می‌دهد.

مسلم است که در مسألهٔ اخیر این نکته که اسلام در محدودهٔ یک دولت منظم و جاافتاده، نشأت نکرده، نقش عمده‌یی داشته است. مسیحیت درمیان یک دولت نظام یافته ظاهر شده بود. حمله به‌قوانین امپراطوری روم می‌توانست مسیحیت را قبل از تولد ازبین ببرد. از این رو کاملاً طبیعی است که عیسی، مریدان خود را با احکام مجلس ملی و حاکم بترساند[۵]. چنانکه می‌گوید: هیچکس دو آقا را نمی‌تواند

---

۱) قرآن کریم، حدید، ۵۷ / آیهٔ ۲۰

۲) قرآن کریم، بقره، ۲ / آیه ۱۷۷.

۳) قرآن کریم، قصص، ۲۸ / آیه ۷۸.

۴) قرآن کریم، اعراف، ۷ / آیهٔ ۳۱.

۵) انجیل متی، باب پنجم، ۲۲-۲۴.

خدمت کند. به‌مؤمنان توصیه می‌کند که مال دنیا را ترک کنند، به‌مرغان نظر کنند که نه می‌کارند و نه می‌دروند و نه در انبارها ذخیره می‌کنند. می‌گوید: به‌سوسنهای صحرایی نگاه کنند که چگونه نمو می‌کنند و برای لباس اندیشه نمی‌کنند[1]. دستور می‌دهد که مال قیصر را به‌قیصر ادا کنند[2]. در عین حال، انجیل با احکام دنیوی و کشیشانش، با کلیساهای همدست با ثروتمندان و موقوفاتش واکنشی بود علیه ریاکاریهای دینی موجود که کارها را به‌تباهی کشانده بود و عکس‌العملی بود علیه روحانیون مزوّر که ثروتمندان اداره‌شان می‌کردند و علیه احکام ظالمانهٔ آنان. اما حضرت محمد (ص) با دینی مدوّن و حکومتی منظم مواجه نشده بود. آیین بت‌پرستی عرب، چیزی جز رسوم قدرتمند نبود. ایمان، کاملاً ضعیف بود. حتی اعراب خود نیز به‌دین التقاطی اعتقادی نداشتند. نزاع محمد (ص) علیه رسوم پوسیده ولی نیرومند که عمیقاً ریشه دوانده بود، صورت گرفت. او علیه قدرتی می‌جنگید که اشراف مکه نمی‌خواستند از دست بدهند. وقتی به‌آیین بت‌پرستی می‌تاخت، یهودیان و مسیحیان حتی پیروان زردشت و صابئیان را که برای هریک از ستارگان قداست و شخصیتی قائل بودند، از متفقان خود می‌شمرد.

نحوهٔ ادارهٔ امور در روزگار محمد (ص) و خلفای راشدین نمی‌تواند مشمول تعریف دولت باشد. ولی بذری که برای تأسیس دولتی لازم است، در شخصیت خود محمد (ص) و خلفای اولیه موجود بود. بعد از محمد(ص) در تعیین کسی که می‌بایست جانشین او باشد و مسلمانان را مطابق با احکام دینی وی اداره کند، نخستین اختلاف، بروز کرد. خلافت علی (ع) که بنی هاشم درنظر داشتند و حضرت محمد (ص) خود نیز او را به‌جانشینی تعیین کرده بود، با ناخشنودی رو‌برو شد. قدرت غلبه کرد و اداره‌یی انتخابی و شورایی تأسیس شد.

زهد موجود در این دوره، آزادی را اساس قرار می‌داد. به‌جهاد امر می‌کرد و تعاون و همبستگی را می‌ستود و هیچگونه تعارض و مغایرتی با اسلام و مسلمانی

---

۱) انجیل متی، باب ششم، ۲۴ـ۲۸.
۲) همان، باب بیست و دو، ۱۵ـ۲۲.

نداشت. حتی افرادی که درحضور جمع از زهد افراطی سخن می‌گفتند، بلافاصله به‌تعدیل فراخوانده می‌شدند. چنانکه در یکی از غزوات، عده‌یی از اصحاب که احساس اختلاط با زنان در آنان بیدار شده بود، خواستند خود را خصی کنند، ولی پیامبر آنان را از این عمل بازداشت[۱]. از میان صحابه عثمان‌بن مظعون را می‌توان نام برد که در زهد راه افراط می‌رفت و درصدد اخصاء برآمده بود، ولی بدو اجازه داده نشد[۲]. پیامبر اسلام، سلمان فارسی و ابوالدردا را باهم برادر اعلام کرده بود. روزی سلمان به‌دیدار ابوالدردا رفت. اگر چه ماه رمضان نبود، ولی ابوالدردا روزه داشت. سلمان غذایی بیرون آورد، چون ابوالدردا نخورد، او نیز تبعیت کرد. شب ابوالدردا به‌نماز برخاست و سلمان او را به‌خفتن دعوت کرد. مدتی بعد باز ابوالدردا برای نماز قیام کرد و سلمان مانع شد. سحرگاه، سلمان ابوالدردا را به‌نماز خواند و گفت: همانطور که خدای را بر تو حقی است، نفس تو و عیال تو را هم حقّی است. هر حقّی را به‌صاحب آن باید ادا کرد. ابوالدردا این گفتگو را به‌پیامبر عرض کرد و پیامبر حقَ را به‌سلمان داد[۳]. صحابه که زهد و عبادت پیامبر را شنیده و دیده بودند، گروهی شب را تا سحر به‌نماز می‌گذرانیدند،دسته‌یی روزها را روزه می‌گرفتند، عده‌یی با زنان قطع رابطه می‌کردند و برخی به‌تجرد علاقه نشان می‌دادند. روزی پیامبر خطاب بدانان گفت: من خدای ترس‌ترین شمایم. روزه می‌گیرم، از خوردنی هم استفاده می‌کنم. نماز می‌خوانم، درعین حال هم می‌خوابم و زنان را به‌عقد خود درمی‌آورم. آن که از رفتار من پیروی نکند، از من نیست. صحابه را از تصمیماتشان منصرف کرد[۴]. از خلفای راشدین، به‌خصوص از علی (ع) نیز سخنان فراوانی در دست است که نشان می‌دهد که آنان نیز این نکات را اساس کردار خود قرار داده‌اند.

---

۱) تجرید الصریح الاحادیث الجامع الصحیح، چاپ مصر، کتاب التفسیر القرآن، ج ۲، ص ۱۰۱.
۲) کتاب النکاح، ج ۲، ص ۱۳۳.
۳) کتاب الصوم، ج ۱، ص ۱۳۴.
۴) کتاب النکاح، ج ۲، ص ۱۳۳.

زهّاد اولیه و شرایط اجتماعی ایجادکنندهٔ آنان

در زمان عمر، خلیفهٔ دوم، اسلام مرزهای خود را گسترش داده بود. ایران را به‌تصرّف درآورده و از سوی دیگر به‌سرزمین روم قدم نهاده بود. در زمان عثمان، خلیفهٔ سوم بر وسعت متصرفات خود کاملاً افزوده بود. اگرچه در زمان محمد (ص) نیز میان اعراب کسانی یافته می‌شدند که از راه تجارت ثروتهای هنگفتی کسب کرده بودند، ولی فتوحات بعدی، ثروت را بین اعراب بیش از پیش افزایش داده بود. به‌جز مدینه در دیگر شهرهای مرزی چون کوفه و بصره صاحبان اراضی وسیع و ضیاع و عقار، با غلام و کنیز زندگی می‌کردند. مثلاً: زبیر هزار غلام داشت که برایش کار می‌کردند و خراج می‌پرداختند. عُمَر به‌افرادی که در جنگها شرکت کرده و ثروتی به‌هم زده بودند و مثل ایرانیان و رومیان لباسهای ابریشمی به‌تن می‌کردند، سخت خشمگین می‌شد. عثمان، ثروتی کلان داشت. از این رو مخصوصاً آماج تیر ملامت مخالفان خود بود. معاویه از زمان خلافت عمر، ولایت شام را داشت و در آنجا برای خود کاخی عظیم ساخته بود. درمقابل آنان، علاوه بر طبقهٔ کشاورز و پیله‌ور و بی‌تردید ارباب حرفه‌های کوچک که در صدر اسلام از روی ایمان به‌جهاد می‌رفتند و سپاهیگری می‌کردند، افراد کاملاً درمانده و فقیری هم بودند که به‌علت نداشتن زمین و خانه در مساجد بیتوته می‌کردند. بیشترین کسانی که خود را وقف زهد و پرهیز می‌کردند، از میان گروه اخیر بودند.

ابوذر، از اصحاب بسیار محبوب پیامبر پنجمین کسی بود که اسلام آورده بود و از یاران راستین علی (ع) بود که بعد از وفات پیامبر حق را به‌علیّ می‌داد، حتی در زمان عثمان نتوانست اسرافها و سفاهتهای معاویه را تحمل کند و شدیداً به‌خزانهٔ حکومتی معاویه که از غنایم جنگی و زکات و جزیهٔ اهل کتاب فراهم آمده بود و بیت‌المال مسلمین نام داشت و معاویه آن اموال را «مال‌الله» نامیده بود، اعتراض کرد و بنا به‌شکایت معاویه، ابوذر ازجانب خلیفه به‌مدینه احضار شد و چون در مدینه مردم سبب احضار او را دریافتند، علیه خلیفه بدگوئیها بالاگرفت و به‌دستور عثمان ابوذر از مدینه تبعید شد.

بنی‌امیه که پیش از اسلام هم با بنی‌هاشم اختلاف داشتند، قتل عثمان را دستاویز قرار دادند و خلافت را به‌دست گرفتند. بعد از شهادت علی (ع) و مسموم‌شدن پسرش امام حسن (ع) به‌دستور معاویه و مخصوصاً بعد از شهادت امام حسین (ع) در کربلا اختلاف بنی‌امیه با آل‌علی بیشتر بالا گرفت. افراد ناراضی ازاین گروه‌بندی که جبر ناگزیر زمان پیش آورده بود، اضطراراً خود را به‌زهد سپردند. گروهی از برادرکشی در اسلام منزجر شده بودند و گروهی دیگر از هر طرف سر به اعتراض برداشته بودند و آشوب موجود را دلیل فرارسیدن قیامتی که قیام آن را حضرت محمد (ص) عن‌قریب وعده کرده بود، می‌شمردند، لذا جز برای نماز برای خاطر هیچ‌چیز دیگر از کنج عبادت خود خارج نمی‌شدند. دستهٔ دیگری مردم ناراضی را با سخنان و موعظه‌های تند خود، به‌زهد و تقوی تشویق می‌کردند. مخالفان بنی‌امیه از آل علی که مورد ظلم و جور بنی‌امیه قرارگرفته بودند، جانبداری می‌کردند. بدین ترتیب اولین گروه زاهدان که طرفدار صحابه و آل علی بودند، پیدا شدند. از وعظها و سخنان و روایات و حکایات گردآوری شده دربارهٔ آنان، ادبیات زاهدانه و صوفیانه یابه‌عبارت دیگر سرچشمه‌های نخستین نمونه‌های این نوع ادبیات به‌وجود آمد و این زهاد، نخستین کسانی بودند که در اسلام، تصوف را پایه‌گذاری کردند.

درمیان این گروه بیش از عشق، خوف و بیش از بینش وسیع، زهد مفرط و بیش از عرفان، عبادت سخت و غیرقابل تحمل حاکم بود. اساساً در آیین اسلام که از یک سو با هند و ایران و از سوی دیگر با روم و بیزانس در تماس بود، نمونه‌هایی یافت می‌شد که خمیرهٔ اندیشه‌های این زهّاد را تشکیل می‌داد و راههایشان را هموارتر می‌کرد. مسلمانان پرهیزگار اوّلیه نیز همانند زهّاد هندی و مسیحی به‌ریاضت و سیاحت می‌پرداختند و بدون زاد راه بیابانها را درمی‌نوردیدند و با ایذای نفس، روح را تقویت می‌کردند. ولی زندگانی توأم با احساسات، باجذبه تجانس دارد. از این نظر قدرت ایمان در مسلمانی و تقرّب به‌ذات باری یعنی مقبول‌شدن در بارگاه الهی نسبت به‌درجهٔ اخلاص در عبادت، در میان این زاهدان

نیز به‌صورت دست‌شستن از دنیا و رسیدن به‌ذات حق از طریق نوعی وحدت وجود تجلی می‌کند.

اهل شرع، از همان دوره‌های اولیه این گروه را بر منهج دین نمی‌دانستند و رفتارهای آنان را بدعت می‌شمردند و اعمال آنان را مصداق این گفتار پیامبر می‌دانستند که گفت: «ایّاکُم و الغُلُوَّ فی‌الدّینِ فانّما هَلکَ مَنْ کانَ قَبْلَکُمْ بِالْغُلوِّ فی‌الدّینِ»[1]. تمام علمای دین، خواه شیعه و خواه سنی سرسختانه علیه این گروه برخاسته بودند. ولی این زهد و تقوی علاوه بر آنکه منبع تسلی خاطر و مایهٔ سکون و آرامش مردم می‌شد، زهاد نیز در برابر شریعتمداران، قدرت آن را داشتند که طریقت خود را به‌استناد قرآن و احادیث محافظت کنند و در رفتار خاندان پیامبر و صحابهٔ او چیزهایی بیابند که بتواند رفتار آنان را توجیه کند. حتی زهاد، صاحبان آن رفتارها را هم از زمرهٔ خود می‌شمردند. در برابر درجهٔ اجتهاد که بین علمای دین رایج بود و آنان سند خود را با عنعنات به‌خود پیامبر می‌رساندند، زهاد نیز به‌سلسلهٔ صحبت استناد جستند و کوشیدند مسلک خود را تا خودِ پیامبر برسانند. افرادی برخاستند که در این مورد به جعل حدیث پرداختند و بدین نحو مسلک خود را نگهداری کردند و برای دوره‌های بعد موادی فراهم ساختند که به‌استناد آنها بتوان به‌تدوین کتب متعدد پرداخت.

نُضج تصوف و نخستین شاخه‌های آن

در نیمهٔ اوّل قرن دوّم هجری / هشتم میلادی زهّاد که به‌صورت زمرهٔ واحدی درآمده بودند، توطّن اختیار کردند. اگرچه باز میان آنان کسانی یافت می‌شدند که شهر به‌شهر می‌رفتند و یا در بیابانها زندگی می‌گذرانیدند. ابوهاشم کوفی در شهری چون کوفه که با تمدن ایرانیان آشنا شده و اسلامیت را با بقایای مدنیّتهای کهن و مختلف درهم آمیخته بود، به‌دنیا آمد و در شهر دیگری چون شام که آثاری از تمدن رومی در آن باقی بود و گذشته از آن در دورهٔ اسلامی هم مدتی قریب یک قرن مرکز

---

۱) جامع‌الصغیر، سیوطی، ج ۱، ص ۹۷.

حکومت اسلامی شده بود، نخستین خانقاه خود را در برابر مسجد برپا کرد.

لقب صوفی که نخستین بار در تاریخ دربارهٔ او به‌کار رفت، بعدها نام عمومی زهّاد شد. و طریقت آنان نیز تصوف نام گرفت. دربارهٔ کلمهٔ «صوفی» و «تصوف» سخنان مختلف گفته‌اند: برخی از کلمهٔ «صُفّه» گرفته‌اند، چون اینان راه صحابهٔ فقیری را دنبال کرده‌اند که در صفّهٔ مسجد پیامبر می‌نشسته‌اند. گروهی مشتق از «صوف» دانسته‌اند. بدان جهت که عبای پشمینه بر دوش می‌گذاشته‌اند. بعضی آن را مأخوذ از «صفا» پنداشته‌اند. به‌معنی عاری‌بودن و صاف‌بودن از آلودگی. عده‌یی آن را منشعب از «صف» دانسته‌اند. بدین دلیل که آنان از لحاظ مقام معنوی بین امت در صف نخستین‌اند... ولی اشتقاقات فوق ازنظر صرف عربی محملی ندارد. صوفیان خود نیز در این باب سخنی واحد و قانع‌کننده نگفته‌اند. تنها به‌این نکته اشاره کرده‌اند که این سخنان دربارهٔ گروه و مسلک آنان به‌کار رفته است[1]. حق به‌جانب کسانی است که این کلمه را مُعرّب کلمهٔ یونانی سوفوس Sofos می‌دانند. چنانکه نام «کلام» نیز که به دانش فلسفهٔ دین اطلاق شده، ترجمهٔ کلمهٔ «لوگوس» Logos یونانی است. کلمهٔ فلسفه و فیلسوف هم از سوفوس یونانی مشتق شده‌اند.

تصوف در قرن دوم هجری / هشتم میلادی در بغداد گسترش آغاز کرد. این گسترش با توطّن صوفیان و ایجاد خانقاهها عملی می‌شد. صوفیان که دانشمندانی هم به‌زمرهٔ آنان پیوسته بودند، رفته رفته ریاضت را در مرحلهٔ دوم قرار می‌دادند. عشق و عرفان، جای ریاضت را می‌گرفت. و در عین حال تحت تأثیر اعتقادات، عادات، عرف حاکم بر جامعه و شخصیتهای پرنفوذ منسوب به‌طریقت، آداب و مراسمی ظاهر می‌شد. لباسهای خاص و مراسم پدید می‌آمد. و بین پیروان طریقت مقامات و درجاتی تعیین می‌گردید. حتی اجتماعاتی با اساس و ارکان تقریباً یگانه گرداگرد مشایخ بانفوذ تشکیل می‌شد.

در سدهٔ سوم هجری / نهم میلادی به‌نام فرقه‌های مختلف برمی‌خوریم: محاسبیّه، پیروان حارث‌بن اسد محاسبی متوفی به ۲۴۳ هـ / ۸۵۷ م در بغداد،

---

۱) الرساله القشیریه، چاپ مصر، ۱۳۰۴، ص ۱۶۵.

طیفوریّه، پیروان ابویزید بسطامی، متوفی به ۲۶۱ هـ / ۸۷۴ م، قصّاریه، پیروان حمدون قصّار درگذشتهٔ ۲۷۱ هـ / ۸۸۴ م در نیشابور، و سهلیّه، پیروان سهل‌بن عبدالله، متوفی به ۲۸۳ هـ / ۸۹۶ م. بدین فرقه‌ها با درنظرگرفتن تمام خصوصیاتشان، نمی‌توان نام طریقت اطلاق کرد. ولی مسلم است که هر صوفی وابسته به‌یکی از این طریقتها در تصوف دارای شخصیتی و رفتاری مشخص است و به‌همین دلیل هر یک از این فرقه‌ها با فرقهٔ دیگر اختلافاتی دارد.

در این عصر بین اهل تصوف که مخصوصاً در عراق، سوریه، مصر و خراسان تمرکز داشتند، سه‌شاخه می‌توان مشخص کرد که تفاوتهای بارزی با همدیگر دارند: صوفیان، ملامتیان و فتیان.

صوفیان در عراق و سوریه ساکن بودند. بدین گروه در برابر ملامتیان خراسان، «عراقیان» می‌گفتند. و اهل ملامت را که در خراسان، نشأت یافته و از آن دیار به‌گوشه و کنار پراکنده شده بودند، ملامتیه یا اهل خراسان می‌نامیدند. صوفیانی که بعدها در آناطولی به‌نام «واصلان خراسان» یا «صوفیان خراسان» نامیده می‌شدند، از این گروه بودند. اگر دربارهٔ صوفیی می‌گفتند که از واصلان خراسان است، یا خراسانی است، منظور ذکر زادگاه او نبود، بلکه طریقت وی را مدنظر داشتند.

بعد از آنکه تصوف خود به‌خود نضج گرفت و به‌صورت یک مسلک و یک فلسفه درآمد و صوفیان سامانی پیداکردند، این امکان پیش آمد که بتوان آنان را جدا ازگروههای دیگر مورد مطالعه قرار داد. آنان را از سه‌جهت می‌شوّد بررسی کرد:

۱ـ تصوف نظری: این تصوف در واقع تصوف اخلاق و معاملات است، یعنی اخلاقیاتی است که براساس زهد متکی است.

۲ـ تصوف روحی: این نوع تصوف به‌عشق و جذبه تکیه دارد. در این جبهه از تصوف، صوفی ایمان خود را با هیجان جان می‌بخشد.

۳ـ آیین و ارکان: این، تنها قسمتی است که طریقتی را از طریقت دیگر ممتاز می‌کند. در هر طریقت درجاتی نظیر: مرشد، سالک و جز آن در این بخش مورد

بحث قرار می‌گیرد.

صوفیان و ملامتیان

صوفیان استقرار یافته، محفلهای عمومی را که باتوجّه به‌موقعیت طریقت به‌نامهای: رباط، خانقاه، آستانه، تکیه، زاویه و درگاه خوانده می‌شد، حتی صومعه را که به‌کلیسای مسیحیان اطلاق می‌شد[۱]، به‌خود اختصاص داده و به‌مالکیت خویش درآورده بودند. صوفیان به مرور زمان از مردم می‌بریدند و به‌طبقات مرفّه می‌پیوستند. خانقاهها، اوقاف را به‌تصرف خود درمی‌آوردند و مشایخ، باحکّام سرِ همسری می‌داشتند. تسامح در تصوف، موسیقی و رقص، آزاداندیشی و بینش وسیع را منحصراً در محافل خود حیات می‌بخشید، روشن‌اندیشان هم در این‌گونه محافل آزادانه نفس می‌کشیدند. بدین سان صوفیان که نفوذ روزافزون و قدرتمندی یافته بودند، از یکسو خود را مشرف به‌دنیای درون یعنی عارف قلمداد می‌کردند و مدّعیِ داشتن عرفان می‌شناساندند و از سوی دیگر با آداب شکل‌یافتهٔ خود و حتی با اصطلاحات رایج که در صحبت‌های فی‌مابین به‌کار می‌بردند و با پوشیدن لباسهای خاص، خود را از مردم جدا می‌ساختند، آنان را تحقیر می‌کردند و به‌مردم، عوام نام می‌دادند و خود را خواص می‌خواندند. میان آنان اپیکوریان نیز بودند که از تسامح و وسعت نظر موجود در تصوف به‌سود خود بهره می‌جستند. گروهی نیز به صبغهٔ باطنی درمی‌آمدند. تحت این شرایط بین صوفیان نوعی ریای صوفیانه شکل می‌گرفت.

---

۱) این کلمات در دوره‌های بعد معانی دیگری یافته‌اند: کلمهٔ رباط در ترکیه استعمال نشده است. تکیه یا به‌تلفظ عوام «تکه» و درگاه اسمی عام است ولی این کلمه از زمان صفویه به‌بعد در ایران و آذربایجان به‌جاهایی گفته شده است که برای سوگواری امام حسین (ع) در آنجاها اجتماع می‌کردند و «حسینیه» هم می‌گفتند. درگاههای بزرگ را خانقاه می‌گفتند. آستانه، درگاهی است که یکی از مشایخ طریقت را در آن به‌خاک سپرده باشند. هر طریقت در هر شهر یک آستانه دارد. زاویه، تکیهٔ کوچکی است که برای بیتوتهٔ مسافران ساخته می‌شد. صومعه نامی است که وارد ادبیات شده و در اشعار باقی مانده است. در طریقت، مقام مشایخ آستانه، از مشایخ درگاه بزرگتر است و مشایخ درگاه هم مقامی بالاتر از مشایخ زاویه‌ها دارند.

ملامتیه، واکنشی علیه این نوع اعمال بود. این دسته، نَفْس خود را فروتر از هرکس می‌دیدند و خود را برای خاطر رفتارهاشان پیوسته ملامت می‌کردند و یا با کردارهای خود، خود را معروض ملامت مردم قرار می‌دادند. به‌مقام ملامت که درنظر کسانی مرتبهٔ والایی داشت، می‌تاختند و به نکوهش آن مقام می‌پرداختند. بدین دلیل آنان را ملامتی نامیده بودند. این واکنش در زمانهای نخستین علیه ریاکاری صوفیان بود و نشان می‌داد که به‌شکل ظاهر به‌هیچ حقیقتی نمی‌توان دست یافت و عقیده داشت که انسان تنها از راه اخلاص، به‌مقام والای انسانی می‌رسد. بنابراین، ملامت، تصوف زاهدانه‌یی بود که علیه صوفیان ریایی قدعلم کرده بود.

بی‌توجه بودن به‌ظواهر، بین ملامتیان از همان زمان که از صوفیان منشعب شده بودند، شعاری‌عام بود. ملامتی، پوششی خاص، یا کلاهی که ازنظر صوفیه مهم شمرده شود، نداشت. خود را با خرقه از مردم متمایز نمی‌ساخت. در محفل ملامتیان، در ورد و دعا و ثنا و ذکر، مراسم خاصی رعایت نمی‌شد. بدین ترتیب، ملامتی تنها آدابِ درونی و نظری را می‌پذیرفت و آیین و ارکان را کلاً طرد می‌کرد. ملامتیان در این باب آنقدر پیشرفته بودند که کار خیر را مخفی می‌کردند و به‌اظهار شر می‌کوشیدند. چنانکه گاهی نکوهش برای خاطر کاری شبیه شر را، برای تحقیر نفس صحیح‌ترین طریق می‌دانستند. بعدها این طرز تلقی تعریفی برای ملامتیه فراهم کرد که «در اخفای خیر و اظهار شر کوشند و بدین عمل ملامت را به‌جان می‌خرند». درعین حال این مشرب، گاه دردست کسانی که کارهای ذوقی مغایر با شرع را مقتضای ملامت وانمود می‌کردند، به‌شکلی درمی‌آمد که همه‌چیز در آن مباح شمرده می‌شد و آن را ماهیت اباحی می‌بخشید.

ملامتی باید خود را فروتر از هرکس ببیند و حتی نباید خود را برتر از کافر نیز بپندارد. این خصوصیت تحقیر نفس به‌تسامحی وسیع و نامحدود منجر شد. هرکه حقیقت را بشناسد، فراتر از هر عقیده و ایمان قرار می‌گیرد و هر عقیده‌یی را باتوجه به‌صاحب آن صحیح تلقی می‌کند درحالی که خود چون آبْ بی‌شکل و رنگ است،

به‌رنگ و قالب ظرف درمی‌آید.

گفتیم که ملامتیه مخصوصاً در خراسان متمرکز بودند و پیروان طریق ملامت را «خراسانیان» می‌گفتند. خراسان سرزمینی بود که بیش از عراق با تمدن ایران کهن عجین شده بود. بعد از استیلای عرب سیاست خردکننده و متکی به‌عربیت محض بنی‌امیه، در این سرزمین میان افراد غیرعرب نهضتی ملی ایجاد کرده بود. افراد غیرعرب، اگر مسلمان هم بودند، نمی‌توانستند از پرداخت جزیه‌یی که مخصوص غیرمسلمانان بود، شانه خالی کنند. این‌گونه افراد عموماً «عجم» نامیده می‌شدند، هرگاه با اعراب مواجه می‌شدند، حتی از حق همراهی با آنان محروم بودند. این نوع تحقیرها بین آنان ضرورت اتحاد با آل‌علی را علیه دشمنی مشترک به‌وجود آورده بود. اکثر عجمها مذهب شیعه را پذیرفته بودند. بدین ترتیب نخستین نهضت علیه اسلام رسمی (ارتودوکس) آغاز شده و در خراسان مرکزیت یافته بود.

مرکز عصیان گسترده علیه بنی‌امیه و قیام علیه عناصر ملیت پرست عرب نیز خراسان بود. این عصیانها به تأسیس خلافت بنی‌عباس منتهی شد. اما اندکی بعد با قتل ابومسلم و جبهه‌گیری بنی‌عباس علیه آل علی بی‌ثمر ماند. به‌عبارت صحیح‌تر با آنکه سیاست تحقیرآمیز دورهٔ بنی‌امیه از میان رفت، ولی آنچه مردم درانتظارش بودند، عملی نشد. این سرشکستگی موجب شد فرقه‌یی شیعی به‌وجود آید که سپهسالار خراسانی را «امام» بداند و حتی بالاتر از آن او را به‌مرحلهٔ الوهیت برساند. محل اجتماع این فرقه نیز خراسان بود.

در این سرزمین پهناور، تحت تأثیر مذاهب باطنی منشعب از تشیع، جریانات مختلف افراطی فلسفی و مغایر با دین که از عدم رضایت مردم بومی از نفوذ سفت و سخت دینی و اجتماعی زاده شده بود، شکل می‌گرفت و نوعی طرز تفکر مسامحه‌گر در برابر افکار متعصبانهٔ مذهبی، طرفدارانی پیدا می‌کرد.

فرقه‌های منشعب از ملامتیه

ملامتیه که دورهٔ نخستین خود را پشت سر گذاشته بود، به‌تأثیر صوفیان قدرتمندی

که درون این فرقه کمال یافته بودند، انشعاب آغاز کرد. در این انشعاب، همانقدر که طرز تلقی پیروان قدرتمند مؤثّر بود، محیط جغرافیایی هم تأثیر داشت. ملامتیه که در قرن یازدهم و دوازدهم / پنجم و ششم هجری تا خوارزم و عراق و حتی سوریه و مصر گسترش یافته بود، در قرن سیزدهم / هفتم هجری به‌صورت طریقتهای مختلف، آناطولی را تحت سلطهٔ خود درآورد و به کلی مرکزیت خود را از دست داد.

قلندریه که در سدهٔ یازدهم / پنجم هجری به‌نامشان برمی‌خوریم، حیدریه که در قرن دوازدهم / ششم هجری از قلندریه منشعب شده بودند، و کبرویه که در همان قرن در خوارزم در اطراف نجم‌الدین کبری گرد آمده بودند، و ابدالیه که در قرن سیزدهم طریقت رایج در آناطولی و ایران بود، همچنین بابائیه که در سدهٔ سیزدهم در آناطولی آشوبی برپا کردند و به‌دنبال آنان بکتاشیه که از بقایای بابائیه بودند و ابدالیه، قلندریه، حیدریه و دیگر طریقتهای شیعی ـ باطنی را با هم تلفیق داده بودند، همچنین سماویه در روم ایلی و آناطولی در قرن پانزدهم / نهم هجری که به‌بدرالدین پسر قاضی سماونه انتساب داشتند و از بقایای بابائیه به‌وجود آمده بودند، حتی ادهمیه که مدعی بودند به‌ابراهیم ادهم بلخی متوفی به ۷۷۷ م / ۱۶۰ یا ۱۶۶ هـ در شام و شیخ‌الاسلام نامقی جامی درگذشتهٔ ۵۳۶ هـ / ۱۱۴۱ م در هرات انتساب دارند و بالاخره جامیه، همه از خراسانیان یعنی از ملامتیه منشعب شده بودند و براصول آن طریقت اتکا داشتند. تمام این طریقتها هم، ضمن اختلاف در بعضی خصوصیات اساسی و حتی افتراق درکسوت، ورد و ذکر را نپذیرفته‌اند، بلکه عشق و جذبه را اساس قرار داده‌اند و در برابر اسلام رسمی، وسعت اندیشه را پذیرا شده‌اند و بدین ترتیب اساس ملامتیه را از دست نداده‌اند.

پیروان این طریقتها شدیداً به‌وحدت وجود گرایش داشتند و به‌ظواهر شریعت چندان مقید نبودند و بدین جهت از طرف شریعتمداران به‌شدّت نکوهش می‌شدند. ولی عامهٔ مردم آنان را به‌دیدهٔ کاملان اهل‌الناس می‌نگریستند و آنان نیز خود را «شُطّار» یعنی گستاخان و یا «شَقراق» نام نهاده بودند.

اگرچه این طریقتها شاخه‌یی از ملامتیه بودند و آیین ملامت را تمثیل

می‌کردند، اما باتوجه به‌شخصیت بزرگان طریقت، تفاوتهایی با هم داشتند. هریک نسبت به‌محیط اجتماعی و مذاهب و طریقتهای موجود در آن، شرایط موجودیت خود را تغییر می‌دادند و تشکّل می‌یافتند. بین آنان افرادی چون زهّاد اولیه می‌زیستند. دسته‌جمعی به‌سیاحت می‌رفتند و در آفاق سیر می‌کردند. گروهی نیز در مراکز تمدن سکنی می‌گزیدند و اشرافی می‌زیستند ولی بیشتر آنان در روستاها پراکنده می‌شدند و یا درون شهرها مردم عادی را دور خود جمع می‌کردند و زندگی مردم‌گرایانه‌یی درپیش می‌گرفتند. تکرار این نکته ضروری است که بین همهٔ این طریقتها که از شطّار منشعب شده بودند نقاط مشترکی وجود داشت و آن نقاط این بود که اینان به‌جای ورد، عشق و جذبه را اساس قرار داده بودند و طریقت خود را برطریقتهای متکی بر ورد برتری قائل بودند و خود را نه اهل طریقت بلکه اهل حقیقت می‌شمردند و طریقتهای دیگر را برزخ و گذرگاهی بین شریعت و حقیقت می‌دانستند. ازنظر دینی بیش از حد، از خود مسامحه نشان می‌دادند. کاملاً باطن‌گرا بودند و یا خصوصیاتی متناسب با باطن‌گرائی داشتند.

مولانا یا به‌تأثّر از تعالیم پدر، یا به‌واسطهٔ سید برهان‌الدین خلیفهٔ پدر و یا مخصوصاً تحت تأثیر شمس، ورد و ریاضت را اساس قرار نداد، بلکه نماینده‌یی از خراسانیان بود که به‌عشق و جذبه تکیه داشت. طریقت مولویه که بعدها به‌نام وی به‌وجود آمد، درعین آنکه تشکیلاتی کاملاً منظم فراهم کرد، ولی نهاد اصلی را نگه داشت و با اطلاق نام «طریقتهای صوفیانه» به‌طریقتهای دیگر، خود را از آنها ممتاز ساخت و به‌یاری بزرگان خود، پیوسته حال و هوای ملامت را حفظ کرد. همچنین ملامتیهٔ بایرامیّه (حمزویه) نیز که در قرن نهم / پانزدهم در آناطولی پا گرفت و در مدتی اندک در روم ایلی انتشار یافت، و از قرن هفدهم با ارباب فتوّت درآمیخت و اساس عمدهٔ طریقت را محافظت کرد، از «شطّار» بود.

اهل فتوت و ملامتیان

فتوت سازمانی بود که از دورهٔ ساسانیان در ایران وجود داشت. سازمان فتیان که از

یک سو نظامیان و از سوی دیگر ارباب صنایع و حرفه را متشکل می‌ساخت، در قرن دوم هجری / هشتم میلادی، اسلامی شد، و در این تشکیلات تحت تأثیر اسماعیلیه، مراتب مختلف پیدا شد. اسرار ارکان نیز چون اسرار صنایع ازکسانی جز خود که اصطلاحاً «غیر» می‌نامیدند، پنهان نگهداشته می‌شد. اهل فتوت که به‌نامهای: عیار، شاطر، رند، فتی[1] خوانده می‌شدند و مشایخ خود را «اخی»[2] می‌نامیدند، از میان سپاهیان و طبقات کارگر و مزدبگیر به‌وجود آمده بودند. دنیا را فرو نگذاشته بودند و کار صحیح و یاوری کردن را نه فقط در برابر اخوان، بلکه در قبال همهٔ انسانها اساس کار قرار داده بودند. همبستگی و همکاری داشتند. بین اینان و ملامتیه شعار مشترک جدانشدن از مردم بود.

بعد از نخستین دورهٔ زهدورزی، ملامتیان بین مردم می‌زیستند. و از مال وقف

---

۱) عیّار به‌معنی چابک و چست است و از این رو بعدها به‌معنی دزد و جیب‌بر هم به‌کار رفته است. به‌شیر شرزه و درنده که بر شکار می‌تازد و بعد ازگرفتن رهایش می‌کند نیز گفته می‌شود. این نام در دورهٔ عباسیان در بغداد، به‌گروهی از سپاهیان داده شده بود. در عصر صفوی نیز سپاهیان فدایی را در ایران بدین نام می‌خواندند. درکتابهایی به‌نام «فتوت‌نامه» که ارکان آیین فتوت را باز می‌نمایند، اهل فتوت را بدین نام هم خوانده‌اند. شاطر به‌معنی چالاک، جسور، شقراق و گستاخ است. فتی: یعنی جوان و جوانمرد. این کلمات همه عربی است. کلمهٔ رند فارسی است و به‌معنی لاابالی، بی‌قید، محیل، زیرک، بی‌باک، و منکر است. علاوه بر این معانی، برهان قاطع معنی دیگری هم بدان افزوده است: «شخصی که ظاهر خود را در ملامت دارد و باطنش سلامت باشد». ازکتب تاریخی عصر سلجوقی و مناقب‌العارفین چنین برمی‌آید که به‌سپاهیان غیرمنظم، یعنی افراد مسلح و جنگاور و ماجراجو و بزن بهادر نیز رند گویند. در شاخه «سیفی» اهل فتوت، به‌کسانی که وارد طریقت می‌شدند، شمشیر و سلاح می‌دادند. معلوم می‌شود که رندان، اهل فتوتی بودند که سلاح داشتند. این کلمهٔ فارسی در عربی به‌صورت «رنود» جمع بسته می‌شود. (به‌مقالهٔ زیر از نگارنده نگاه کنید:
İslam ve Türk illerinde Fütüvvet Teskilati ve Kaynakları, İst, Üniv. İktisat Fak. Mec II, No: 14, 1949-50, s. 3-354.)

۲) اخی: ahi یا âhi گروهی این کلمه را به‌معنی جوانمرد و سخی و از مشتقات "akı" ترکی دانسته‌اند. ولی اگر این نکته مدنظر قرار گیرد که بین اهل فتوت کسی که وارد طریقت شد، او را برادر خطاب می‌کنند و حقیقتاً نیز رابطهٔ برادرانه با او برقرار می‌کنند و این نکته که این کلمه در متون بسیار کهن نیز به‌همین صورت وارد شده است و گذشته از آن بین ملامتیان به‌جای سالک طریقت می‌گویند: از اخوانِ فلان است، معلوم می‌شود که این کلمه عربی و به‌معنی «برادرم» است. این نظر بر نظر پیشین رجحان دارد. (به‌مقالهٔ پیشین نگاه کنید).

امرار معاش نمی‌کردند، بلکه با حرفه‌یی که آموخته بودند یا با دادوستد مختصر یا با کشت و زرع زندگی می‌گذرانیدند. میان آنان افرادی نیز بودند که در جنگها شرکت می‌کردند و با لباس سپاهیان بین مردم ظاهر می‌شدند. این نقطهٔ مشترک حتی در دوره‌های اولیه هم ملامتیان را با هم متحد کرده بود. چنانکه بسیاری از پیروان ملامتیه به‌پیروی از اهل فتوت مشهور شده بودند. ملامتیه با گذشت زمان، بیش از آغاز ماهیت مردمی پیدا کرده بودند، و با فلسفهٔ خود، جهان‌بینی اهل فتوت را سامان می‌بخشیدند واهل فتوت هم به‌تشکل این گروهِ مردمی همت گماشته بودند.

چون اهل فتوت بدین سان به‌صورت قدرتی واقعی علیه گروه حاکم درآمدند، خلافت بنی‌عباس که واپسین روزهای متزلزل خود را می‌گذرانید، راه بهره‌گیری از نفوذ این گروه را مدنظر قرار داد. الناصر لدین الله بعد از نزاع فکری با اهل فتوت که بدو تسلیم نمی‌شدند، ریاست کلی بر اهل فتوت را به‌چنگ آورد. این ریاست تنها به‌ارسال شلوار فتوّت از سوی ناصر به‌حکّام مسلمانان منحصر نماند که از این طریق بر نفوذ خود بیفزاید، بلکه اشاعهٔ آیین فتوّت در سرتاسر سرزمینهای اسلامی را هم سبب شد.

پذیرفته‌شدن آیین فتوت از جانب پادشاهان و بزرگان، موجب شد که طبقه‌یی اشرافی در این طریقت رشد کند و اخوان زمیندار یعنی مشایخ اهل فتوت زیاد شوند. این نفوذ تاحدی پیش رفت که هرگاه در هر سرزمینی که پادشاه و فرمانروایی نبود، قدرت سیاسی آن محل، عملاً ازجانب رئیس اخوان تعیین می‌شد. اما این اشرافیت منجر به ایجاد زیردست و زبردست (کارگر و کارفرما) نشد. چرا که بین اهل فتوت، شاگرد، نامزدِ استاد بود. هر شاگرد شایسته بعد از مدتی طولانی به‌استادی می‌رسید و سرمایهٔ خود را در صندوق جمعیت اندوخته می‌یافت. صندوقْ یکی و همبستگی عام بود.

در اواخر دورهٔ سلجوقیان، و به‌دنبال آن دوران که حاکمیت مرکزی رو به‌ضعف و پریشانی گذاشته بود، اهل فتوت قدرتمندترین و درخشانترین دورهٔ خود را در آناطولی به‌دست آورد. در این دوره‌ها و در سالهایی که امپراطوری عثمانی پا

می‌گرفت، افرادی که به‌نام «آلپ ارنلر»[1] و «غازیان روم» نامیده می‌شدند، به شاخهٔ سیفی یعنی افراد مسلح طریقت فتیان انتساب داشتند. بعد که خاندان (اوجاق) ینی‌چریها تشکیل شد، این دسته از غازیان که اکثر از یاران حاجی بکتاش و یا از خراسانیان وابسته بدو بودند، برای ینی‌چریها مفید واقع شدند. هرطبقه در میان اهل فتوت، فردی از گذشتگان یا شخصی خیالی را به‌عنوان پیر برای طبقهٔ خود بر می‌گزید. مطابق این آیین حاجی بکتاش هم مرشد سپاهیان تعیین شده بود و از این رو ینی‌چریها را «طایفهٔ بکتاشیان» می‌گفتند.

سازمان فتوت، با قدرت یافتن عثمانیان و در طلیعهٔ این دولت، حتی سلاطین عثمانی را تحت سیطرهٔ خود گرفت. ولی در برابر قدرت سلطنت که با مدرسه متحد شده بود، عقب‌نشینی کرد و در عین آنکه در آداب و ارکان خود گرایشهای شیعی یافت، به‌قالب اهل سنت درآمد و به‌سازمان اصناف منحصر شد.

در اثنای کشمکشهای صفوی ـ عثمانی، صفویه در ایران جانب اهل فتوت را گرفتند و در سرزمین عثمانیان همراه علویان، اهل فتوت را نیز تحت نفوذ خود درآوردند. در سده‌های ۱۵ـ۱۶ م ۹ـ۱۰ هجری اهل فتوت به‌صورت یکی از عناصر تبلیغاتی صفویه درآمد. ولی استیلای عثمانیان به‌این تفوق نیز پایان داد. بعد از قرن هجدهم / دوازدهم هجری اهل فتوت نیز به‌سلطهٔ دولت درآمد. در این دوره‌ها، عدّه‌یی از اهل فتوت به‌استناد عقاید و آرای خود توانستند حکومتی درون حکومت ایجاد کنند. این زمره نیز از اخلاف ملامتیهٔ بایرامی (حمزویه) بودند[2].

---

1) Alp Erenler.

۲) به‌مقالهٔ پیشین مراجعه شود.

فصل دوم

هستی ـ یگانگی (وحدت وجود)

هستی ـ یگانگی؛ افلاک و عناصر ـ موالید ـ دور؛ زمان و مکان؛ آخرت؛ کائنات و انسان؛ قطب‌الاقطاب (غوث)؛ رجال الغیب؛ سلوک؛ مقامات سلوک؛ مراتب یقین؛ عشق و جذبه؛ نتایج اعتقاد به‌هستی ـ یگانگی و اثر شخصیت صوفی در این اعتقاد.

هستی ـ یگانگی

چنانکه در بخش اول گفتیم، تصوف که با زهد آغاز شده بود، به‌مرور زمان زهد را رها کرد و شکل فلسفی به‌خود گرفت. اعتقاد به‌هستی ـ یگانگی در تصوف با استثنای خیلی اندک، اعتقاد عام و مشترک شد و صوفیان این عقیده را نه‌تنها به‌صورت علم و حتی بینش، بلکه به صورت تجلی عین حقیقت پذیرفتند.

ردّپای هستی ـ یگانگی را در ادیان کهن نیز می‌توان یافت. ولی این عقیده میان صوفیان مخصوصاً ازآرای حکما وفلاسفهٔ اشراقی مسلمان و ازطریق این گروه، از نوافلاطونیان نفوذ کرده است.

در اسلام، ذات باری از هر چیز منزّه است. دانش او بر همه چیز احاطه دارد. او، آسمانها را زینت داده است. بادها را به‌وزش درمی‌آورد، ابرها را حرکت می‌دهد و باران نازل می‌کند. همه‌چیز از صفات او آفریده شده‌اند و همهٔ کائنات به‌امر و ارادهٔ او از عدم به‌وجود آمده‌اند[۱].

اما در وحدت وجود، تنزّه ذات باری به‌صورتی کاملاً متفاوت طرح شده است. در این مشرب، ذات باری هستی مطلق است. یعنی آن‌چنان وجودی است که او را با هیچ صفتی نمی‌توان توصیف کرد و به‌هیچ نامی نمی‌توان نامید. بحث از ذات او به‌هیچ‌وجه امکان‌پذیر نیست. حتی اطلاق صفت «مطلق» بدو مقید ساختن ذات اوست به‌قید تکوّن مطلق. زیرا اگر مفهوم مطلقیت، مفهومی مثبت هم تلقی شود، باز هم نوعی تقید مفاهیم مجرد و مطلق است. ولی برای تفهیم، از به‌کار بردن کلمهٔ «وجود» برای نزدیک‌تر ساختن مفهوم این «وجود» و بیان صریحتر آن، از مقیدساختن او به «مطلق» چاره‌یی نیست.

نکته‌هایی اعتراض‌آمیز که الهیون مسلمان دربارهٔ این عقیده ابراز کرده‌اند، از این قرار است: ذات باری را فقط می‌توان به‌نامهایی خواند که خود در قرآن دربارهٔ ذات خویش به‌کار برده است. همانطور که بین اسماءالله نام «وجود» به‌کار نرفته، بین صفات او هم صفت «مطلق» استعمال نشده است. این دو لفظ دینی نیست. بلکه اصطلاحِ فلسفی است. علاوه بر آن «وجود» مفهومی انتزاعی است، درحالی که ذات باری مفهوم مجرّد و ذهنی نیست. او، وجود نیست بلکه موجود است و هیچ آفریده‌یی نمی‌تواند شبیه او باشد[۲].

به‌عقیدهٔ صوفیان همانطور که آتش نور می‌دهد و می‌سوزاند، و آب غرق می‌کند، و آنچنانکه نور و سوختن از آتش، و غرق‌کردن از آب جدایی‌ناپذیر است، و همانطور که این صفات، مقتضای طبیعت آب و آتش است، اقتضای وجود مطلق،

---

۱) قرآن کریم، بقره، ۲ / آیهٔ ۱۱۷؛ انعام، ۶ / آیهٔ ۷۳؛ رعد، ۱۳ / آیهٔ ۲ـ۳؛ اسراء، ۱۷ / آیهٔ ۴۴؛ حج، ۲۲ / آیهٔ ۱۸؛ تغابن، ۶۴ / آیهٔ ۱.
۲) قرآن کریم، دخان، ۴۴ / آیهٔ ۱۱.

از تکون مطلق است و طبعاً نخستین نزول او و نخستین صفات ذاتی اوست. به‌نظر صوفیان منظور از لوح و قلم که به‌عنوان نخستین آفریده مطرح شده، همین مقام است. این تعیّن اولیهٔ وجود مطلق را «علم» و «عشق» هم می‌گویند. حکما، این را «عقل کلّ» نامیده‌اند. گروهی بدین مقام «آدم» نام داده‌اند. این مقام را در بیان حقیقت «جبروت» و «حقیقت محمدیّه» گویند. اعتقاد فوق صوفیان، مستقیماً از این گفتهٔ فلاسفهٔ اسلام پیدا شده که گفته‌اند: «از یک فقط یک در وجود آید» و «عقل کل» نیز به‌تعبیر صوفیانه همان «حقیقت محمدیه» است. این نحوهٔ تلقی که خلقت را به‌اتکای ظهور و صدور قابل‌قبول می‌داند، کاملاً مغایر این اصل اسلامی است که کائنات از عدم به‌وجود آمده است. لوح و قلم در اسلام موجوداتی هستند که وجودشان ثابت ولی کیفیتشان نامعلوم است. اطلاق علم بدانها، نتیجهٔ تعبیری فلسفی است. از این هم بگذریم که در اسلام، برای ذات باری مقامی به‌نام «عشق» ابداً وجود ندارد[1].

برای روشن‌کردن این نکته که تأویل تا چه حد پیش رفته و راه را برای چه نوع تلقیّات گشوده، ناگزیر چند سطر زیر را باید علاوه کنیم:

صوفیان افراطی که تمایلات باطنی داشتند، هستی مطلق را به‌سکون انسان و

---

۱) در تصوف، علاقهٔ وجود مطلق یا ذات باری به‌ظهور، عشق ذات او به‌ذات خویش است که این را «حبّ ذاتی» نیز گویند. این عشق موجب ظهور یعنی وجود عالم که مظهر ذات الهی است، گشته است. و حال آنکه در اسلام نه عالم از ذات باری ظهوری دارد و نه ذات باری عاشق ذات خویش است. حتی عشق ذات باری به‌محمد (ص) نیز از ساخته‌های تصوف است. آیات زیر از قرآن کریم است: «قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحببکم‌الله و یغفرلکم ذنوبکم والله غفور رحیم» آل عمران، ۳ / آیهٔ، ۳۱؛ «فسوف یاتی الله بقوم یحبهم و یحبونه» مائده، ۴ / آیهٔ ۵۴؛ «و من الناس من یتخذ من دون الله اندادا یحبونهم کحب الله و الذین آمنوا اشد حبالله» بقره، ۲ / آیهٔ ۱۶۵؛ «ان‌الله یحب التوابین و یحب المتطهرین، ان الله یحب المحسنین». اما این حب هیچگاه به‌معنی «عشق» که در تصوف به‌کار می‌رود، نمی‌تواند باشد. یکی از نامهای ذات باری «ودود» یعنی دوستدار است که به‌صورت زیر در آیهٔ کریمه به‌کار رفته است: «و استغفروا ربّکم ثم توبوا الیه ان ربی رحیم ودود» هود، ۱۱ / آیهٔ ۹۰. بدیهی است که ودود بدان معنی که در بیت زیر آمده به‌کار نرفته است:

کندی حسنون خوبلارشکلینده پیدا ایلدین چشم عاشقدن دونوب صونرا تماشا ایلدین

ترجمهٔ منظوم آن:

حسن خود بر صورت خوبان تو پیداکرده‌ای پس به‌چشم عاشقان آن را تماشا کرده‌ای

پیدا شدن شهوت را به‌وقوف هستی مطلق از ذات خویش تأویل کرده‌اند. مرد را به‌قلم و زن را به‌نون تشبیه کرده‌اند آیهٔ اول سورهٔ قلم را که با «نون و القلم و مایسطرون» آغاز می‌شود، به‌صورت فوق تفسیر کرده‌اند. این تأویل را در **تعریفات** سید شریف جرجانی، درگذشتهٔ در سال ۸۱۶ هـ / ۱۴۱۳ م ذیل کلمهٔ قلم می‌بینیم: «قلم عبارت از علم تفصیلی است، زیرا حروف که مظاهر قلمند به‌طور اجمال و به‌وجود لمّی در مداد موجود است و مادام که در مداد است مجمل است و موقعی که به‌قلم منتقل شد به‌واسطهٔ آن تفصیل می‌یابد، همانطور نطفه که انسان است مادام که در پشت انسان است جامع جمیع صور انسان است در مرتبت اجمال و به‌وجود لفّی و موقعی که در لوح رحم منتقل شد، تفصیل می‌یابد»[1]. قطعهٔ زیر از حسین فخرالدین دده، شیخ خانقاه بهاریهٔ مولویان استانبول درگذشتهٔ ۱۳۳۰ هـ / ۱۹۱۱ م نیز در بیان همین تأویل است:

بو حروف عالیاتی لوح دهره نقش ایچون
آدمه ویردی قلم بخش ایلدی حوّایه نون
قابل تعلیم اولان انسانی تولید ائتدیلر
ظاهر اولدی حکمت نون والقلم ما یسطرون[2]

این تعبیر بین حروفیه هم هست. چنانکه یکی از حروفیه به‌نام حاج مصطفی رموزی بن عثمان اسلمیوی که از نقشی‌آق کرمانی متوفی ۱۰۶۲ هـ / ۱۶۵۱ م و مصری نیازی درگذشتهٔ ۱۱۰۵ هـ / ۱۶۹۳ م شواهدی نقل کرده است و باید در قرن هفدهم یا اندکی بعد از آن زیسته باشد، کتاب کوچک و منثور و ترکی **حقیقت نامه** را فقط برای تأویل مطلب فوق به‌رشتهٔ تحریر درآورده است. غیبی صنع‌الله کوتاهیه‌یی از خلفای اولانلر شیخی ابراهیم که از پیروان حمزویه است و در سال ۱۰۶۶ هـ / ۱۶۵۵ م در استانبول درگذشته است، در کتاب منثور و ترکی خود با نام **صحبت‌نامه**

---

۱) تعریفات، طبع مصر، ص ۷۷؛ ترجمهٔ عبارات عربی تعریفات از فرهنگ علوم عقلی آقای دکتر سیدجعفر سجادی نقل شد.

۲) یعنی: برای نقش این حروف عالیات در لوح دهر، به‌آدم قلمها بخشید و به‌حوا نون عطا کرد. تا اینان انسان تعلیم‌پذیر را به‌وجود آوردند و حکمت نون والقلم و ما یسطرون پدیدار گشت.

که از سخنان صوفیانهٔ مرشد خود جمع‌آوری کرده، می‌نویسد: «این طایفه، وقاع یعنی جماع را وصلت اعظم گویند»[۱]. این سخن و سخنان زیر نیز در بیان مطلب مزبور است: «می‌فرمود: در زبان ظاهر، کائنات بالفظ «کن» در وجود آمد. در این لفظ مراد از کاف، آدم (جنس نر) و مقصود از نون، حوا (جنس ماده) است:

بیلدی آنی شول کیشی کیم عقل کلّ دانا ایمیش

کاف ایله نوندان مراد اول آدم و حوّا ایمیش[۲]

بین بکتاشیان، به‌شرم مرد «آدم بابا» می‌گفته‌اند، در همهٔ این تأویلات و باورها به‌وضوح نوعی انحطاط مشاهده می‌شود.

«حقیقت محمّدیّه» که تعیّن اول هستی مطلق است، برزخی بین کائنات و ذات باری است که از ذات باری در ظهور آمده، ولی مظهر تمام کائنات است. یعنی علم باری که مقتضای ذات اوست، مضاف بر ذات وی است. در این علم تمام حقایق موجودات اضافی ثابت می‌ماند و این ثبوت باعث ظهور عالم است. از این رو کائنات چون ظهور حقایق ثابته در علم الهی هستند، وجود دارند. و از آنجاکه جز ذات باری وجودی مستقل و جداگانه ندارند، وجود ندارند. در این صورت، عالم جز عدمهایی در لفاف وجود پیچیده و یا جز تجلّیِ هستیِ مطلق در لباس عدم چیز دیگری نیست.

صوفیه، این مطلب را عیناً چون افلاطون در توجیه «مُثُل» با سایه‌ها بیان می‌کنند. سایه، جز صاحب سایه وجود دیگری ندارد. همانطور که امواج دریا وجودی جز خود دریا را دارا نیست، و کثرت امواج نیز مغایر وحدت دریا نیست، برآمدن و فرونشستن امواج هم نه‌چیزی بر وجود دریا می‌افزاید و نه نقصانی در آن ایجاد می‌کند. کثرت نسبی و اضافی موجود در دنیا نیز با وحدت هستی مطلق تناقضی ندارد، نه چیزی بدان می‌افزاید و نه چیزی از آن می‌کاهد.

---

۱) صحبت نامه، نسخهٔ خطی متعلق به‌نگارنده، ص ۳.

۲) همان نسخه، ص ۲ـ۵ (یعنی مرد صاحب فراست دریافته است که عقل کل، علیم است و مراد از کاف و نون آدم و حوا بوده است).

صوفیان، عدم را به‌آینه‌یی مانند کرده‌اند و هستیهای نسبی و اضافی را انعکاس حقایق علم وجود مطلق در این آینه دانسته‌اند و بدینسان تشبیهی شاعرانه هم به‌کار برده‌اند.

این عقیده نیز با اعتقاد اهل شرع دربارهٔ عالم مطابق نیست. زیرا که در سرتاسر قرآن، عالم منظومهٔ کثرت است و هر وجودی، موجودی است جز خدا که از عدم، قدم در عرصهٔ هستی نهاده است. موجودیت عالم و وجود ذات باری هیچگاه یکی نیست. ذات باری ازلی و ابدی است، اما عالمْ وجودی مستقل و مسئول بین حدوث و فناست. نه‌ذات و نه صفات الهی است. بلکه آفریدهٔ فرمان، اراده و قدرت ذات باری است.

افلاک، عناصر، موالید، دور

صوفیه فلسفهٔ حکما را دربارهٔ سماوات، عناصر و موالید بدون اندک تغییری عیناً پذیرفته‌اند. عقل کلّ که از هستی یگانه و مطلق صادر شده، نفس کلّ را به‌وجود می‌آورد. از این دو نُه طبقهٔ آسمان و چهار عنصر، موجب پیدایی جمادات و نباتات و جانداران شده‌اند.

انسان تا رسیدن به‌مرحلهٔ انسانی که صورت رحمانی نام دارد، تمام این عوالم را پشت سر می‌گذارد. برای بهتر دریافتن این دور، نظری از پایین به‌بالا می‌افکنیم:

موجودیت انسان، از به‌هم پیوستن منی پدر و مادر شکل می‌پذیرد. پدر و مادر، منی را از خوردنیها و آشامیدنیها و جانداران و نباتات و معدنیات می‌گیرند. بنابراین، منی پیش از آنکه به‌صورت منی درآید، در تمام اجزای کائنات پراکنده بود و قبل ازعالم موالید در میان عناصر بود. قبل از عناصر در سماوات و پیش از آن هم در علم هستی مطلق. پس بدین ترتیب، آفرینش، یا به‌عبارت صحیح‌تر، ظهور، از یک سر هستی مطلق و از سر دیگر انسان است.

زمان و مکان

در قرآن از زمان و مکان بحثی مثبت به‌میان نیامده است. تنها حدیثی از پیامبر نقل شده است: «لَیْسَ عِنْدَاللهِ یَومٌ ولالیلةٌ تَعْدِل اللَّیْلَةَ الَغرّاءِ و الَیْومَ الأزْهَرَ»[1]. بعضی احادیث جعلی نیز در این باب روایت شده است.

اما صوفیان در مبحث زمان و مکان نیز آرای فلاسفهٔ یونان و حکما را پذیرفته‌اند. به‌عقیدهٔ آنان زمانِ سپری شده در ذهن موجود است و آینده هیچگاه تحقق نمی‌پذیرد. زمانی که در آن هستیم، به سوی گذشته در جریان است. از این رو حقیقت زمان که در لحظهٔ تکون حوادث از مقایسهٔ ذهنی ایجاد می‌شود، عبارت از «آن» است. تداومی که از توالی آنات، یعنی اجزای لایتجزای زمان پیدا می‌شود، زمان نام دارد. جویبار، مدام در جریان است. آبِ جاری شده در آن بار دیگر به‌عقب باز نخواهد گشت. هر آن آبی جدید به‌سیر خود ادامه می‌دهد. ولی جریان جویبار، وجود جویبار را به‌ما القا می‌کند. اگر چوبی شعله‌ور را به سرعت بچرخانیم، خطّی آتشین درنظر ما جلوه می‌کند و حال آنکه آن چوب هر لحظه در جایی مستقر است و درواقع خط آتشین وجود خارجی ندارد.

وجود هر آن از هستی مطلق صادر می‌شود، وجود صادر شده در یک آن به‌همان هستی‌عودت می‌کند و عالم بدینسان با تمام اجزایش هر آن با یک هستی اضافه نو به‌نو وجود پیدا می‌کند؛ ولی بدان جهت که این ظهور دائمی و آنی است، ما عالم را پیوسته همان عالم می‌پنداریم و تغییر آن را بعد از مدتی طولانی ادراک می‌کنیم.

به‌نظر صوفیان، مکان نیز چون زمان مفهومی مجرد است. مکان، به‌کائن یعنی به‌شئ موجود وابسته است. اگر شئ از میان برود، مکان نیز از بین می‌رود. درحالی که شئ موجود به‌خودی خود وجود دارد. چنانکه می‌بینیم مکان کلاً جز یک مفهوم نسبی و اضافی چیز دیگری نیست، زیرا موجوداتی که مکان را به وجود می‌آورند،

---

۱) جامع الصغیر، سیوطی. ج ۲، ص ۱۱۴: یعنی هیچ روز و شبی در پیشگاه الهی نمی‌تواند معادل شب مهتاب و روز آفتابی باشد.

نسبی و اضافی هستند و تجلی وجود حقیقی و مطلقند. بدین ترتیب زمان و مکان عبارت از وجود اضافی چیزی معدوم است.

آخرت

نتیجهٔ طبیعی اعتقاد فوق این است که صوفیان نیز چون حکما برای عالم آغازی قائل نباشند. اقتضای ذاتی هستی مطلق ظهور است و این اقتضا با ذات او توأم است. بدین‌ترتیب اگر عالم با توجه به‌ذات باری، مُحْدَث هم فرض شود، فی‌الواقع همراه با ذات باری وجود پیدا کرده است. بالنتیجه قیامت نیز ازنظر پیروان خاص فلسفه، چیزی جز مرگ انسان نیست.

دنیا و آخرت، چون ظرف و آب درون آن است. مجموعهٔ قوایی که همه چیز را ـ چنانکه هست ـ در خود جای می‌دهد، آخرت و مجموعهٔ قوالب آن قوا را دنیا گویند. انسان، تا از دنیا کوچ کند، به‌دنیای قوّه می‌رسد و معنویت انسان با معنویت اعمالی که در دنیا به‌انجام رسانده، درهم می‌آمیزد. نیکیهای او به‌صورتی نیکو چون درختان، جویباران و حوریان درمی‌آیند و بدیهایش به‌صورت مالک دوزخ، آتش و زَقّوم و مانند آن تجلی می‌کنند. مراد از بهشت و دوزخ همین است.

فرشتگان نیز ذاتاً قوّه‌اند. وقتی گوییم هرچیز یک یا چند فرشته دارد، منظور بیان قوایی است که از هستی آن محافظت می‌کنند. چنانکه قطرهٔ باران را فرشتگان نازل می‌کنند، و هر قطرهٔ آن را فرشته‌یی به‌زمین فرود می‌آورد و بار دوم دیگر نوبت بدو نمی‌رسد. منظور از گفتن این مطلب بیان قدرتهای عامل است که در تبدیل قطرات باران از بخار به‌مایع دخالت داشته‌اند و همچنین قدرتی است که در قطره برای نازل‌شدن وجود دارد.

به‌نظر برخی از صوفیان، انسانی که در این دنیا به‌کمال نرسیده باشد، بار دیگر در بوتهٔ آزمایش قرار خواهد گرفت. یعنی به‌عالم طبیعت و عناصر باز خواهد گشت و دوباره به‌گردش خواهد افتاد. اما آنکه به‌کمال رسید، به‌هستی مطلق خواهد پیوست و دیگر به‌دَور نخواهد افتاد. گروهی از صوفیان به‌تناسخ اعتقاد پیدا

کرده‌اند. به‌عقیدهٔ آنان دنیای طبیعت و عناصر یا جهنم، زیرکرهٔ قمر قرار دارد. برخی اندکی پا فراتر گذاشته و گفته‌اند که روح معنای جسم است و بدین صورت عالمْ دائماً آدم و آدمْ عالم می‌گردد و این تسلسل پیوسته است و کمال از این تسلسل ظاهر می‌شود. افرادی هستند که معتقدند جسد دوباره به‌عالم عناصر باز می‌گردد و بدینسان وجود روح را انکار می‌کنند.

صوفیانِ محتاطی هم هستند که اصول شرع را فرو نریخته‌اند. آنان چون اهل شرع دنیای دیگر را پذیرفته‌اند و آخرت را سلطنت ذات باری بر دنیای صفات نام نهاده‌اند و بدینسان برای دنیایی که ازلیّتی قائل نبودند، ابدیتی قائل شده و از این طریق به‌تناقض افتاده‌اند.

هیچیک از این اعتقادات با اسلام تطابقی ندارد. قیامتی که در قرآن توصیف شده، واقعه‌یی قابل اتفاق است و بهشت و دوزخ هم به‌صورتی مادی بیان شده است. آیاتی راکه در این باره در قرآن آمده است، به‌هیچوجه نمی‌توان به این نحو تفسیر و تأویل کرد.

در قرآن ملائکه آفریده‌های ذات الهی‌اند، نه قوای او. از انسانها محافظت می‌کنند و پیش از خلقت حضرت آدم نیز وجود داشتند. از اناث نیستند و از امر الهی سرپیچی نمی‌کنند. به‌هر امری که مأمور شوند، به‌اذن ذات باری، انجامش می‌دهند. امر پروردگار را به‌پیامبران می‌رسانند. عرش الهی را حمل می‌کنند. هر کدام دو، سه، چهار یا بیشتر بال دارند[1]. اجنّه نیز چون شیاطین مخلوقات الهی هستند[2].

کائنات و انسان

درکائنات که مظهر هستی مطلق است، هر چیزی تجلی یکی از صفات ذات باری

---

۱) قرآن کریم، بقره، ۲ / آیهٔ ۳۰ـ۳۴ و ۹۷؛ انعام، / آیهٔ ۶۱؛ رعد، ۱۳ / آیهٔ ۲۶ـ۲۸؛ روم، ۳۰ / آیهٔ ۱۱؛ فاطر، ۳۵ / آیهٔ ۱؛ غافر، ۴۰ / آیهٔ ۷؛ زخرف، ۴۳ / آیهٔ ۱۹؛ حاقه، ۶۹ / آیهٔ ۱ـ۱۷.
۲) قرآن کریم، بقره، ۲ / آیهٔ ۱۰۲؛ اعراف، ۷ / آیهٔ ۱۲ـ۱۸؛ صافات، ۳۷ / ۶ـ۱۰؛ جنّ، / آیهٔ ۱ـ۱۷.

است. به‌عقیدهٔ صوفیان، ذات از صفت جدا نیست. صفات ذات باری در علم او به‌شرط عدم تفکیک وجود دارند. در عالم ظهور هر موجودی چنانکه باید باشد و استعداد هر موجودیتی که دارد، بدان صورت ظاهر می‌شود. این قابلیت تکوّن، تجلی صفات الهی است. اشیائی که متضاد و متغایر به‌نظر می‌رسند، از تقابل صفات پیدا شده‌اند. این جهان، جهان اضداد است، ولی از این اضداد نوعی نظام و از این کثرت نوعی وحدت پیدا شده است.

میان موجودات، انسان تنها موجودی است که مظهر تمام صفات ذات باری است. ظهور صفات از مظاهر موجب تسمیهٔ آنها می‌شود. تمام اسماء الهی به اسم‌الله راجع است. اسم‌الله محیط بر همهٔ اسامی است. بزرگترین مظهر ذات و نام باری، انسان است و انسان برای کائنات که به‌مثابهٔ قالبی است، به‌منزلهٔ جان است.

قطب‌الاقطاب (غوث)

اگرچه انسان مقام بسیار والایی دارد، ولی همهٔ انسانها به‌این مقام که شایستهٔ آنهاست، نمی‌رسند. هرچند گاه یکی از انسانها به‌تمام معنی بدین حقیقت دست می‌یابد. همانطور که کائنات نسبت به‌انسان همانند قالبی است و انسان روح آن قالب شمرده می‌شود، آن انسان یگانه هم جان همهٔ انسانها و به‌منزلهٔ مردمک دیدهٔ آنان است. همهٔ انسانها نسبت بدو چون قوالبند. او خلیفةالله است. تجلی و مظهر ذات الهی است. به‌هر اسمی که می‌خواهد خوانده شود، در عالم واقع بدو «عبدالله» گویند.

او به‌مرکز سنگ آسیا (قطب) مانند است. همانطور که سنگ آسیا بر محور قطب می‌چرخد، جهان نیز دور مرکز وجود قطب می‌گردد. او گوش به‌الهامات درونی خود دارد، عالم نیز از وی پیروی می‌کند. از این رو به‌آن انسان «قطب» اطلاق می‌شود.

اقطاب متعددند. چنانکه هر عملی، هر سرزمینی و هر مملکتی قطبی دارد. ولی قطب واقعی همان قطب الاقطاب است. این شخص چون ملجأ و پناهگاه مردم

است، «غوث» نیز نامیده می‌شود. او وارث حقیقت محمدیه است. درواقع او محمد زمان خویش و نبیّ روزگار خود است. حقیقت دین محمد تنهابر وی مکشوف است، ولی برای رعایت ادب، نمی‌گوید که پیامبر است. درعین حال به‌نام یکی از اسمای الهی یعنی «ولی» خوانده می‌شود که مفهومی برتر از لفظ نبی (خبردهنده، پیامبر) دارد.

رجال الغیب

دوشخص ازنظر مقام پایین‌تر از قطب جای دارند. به‌یکی از اینان «امام یمین» و به‌دیگری «امام یسار» و بهردوتن تواماً «امامَین» گویند. امام یمین مظهر احکام قطب، و امام یسار مظهر حقایق اوست. اگر قطب دعوت حق را لبیک گوید، امام یسار جانشین او می‌شود. مردم قطب و امامین را «مثلّث» نام نهاده‌اند. بعد از اینان «اوتاد اربعه» جای می‌گیرند که چهار جهت عالم را محافظت می‌کنند و به‌منزلهٔ چهار رکن عالمند. زنان هم می‌توانند میان اینان باشند. این گروه را به‌دلیل عاری‌بودن از قیود مادی و تبدیل وجود اضافی و موهوم خود به‌هستی مطلق «ابدال» نیزگفته‌اند. پس از ابدال،سیصد «ولی»قرار می‌گیرد. اگر قطب وفات کند، یکنفر از مقامات فروتر به‌جای او انتخاب می‌شود و با مرگ یکی از اولیا فردی از عامه را به جای وی برمی‌گزینند و شمار سالکان، کامل نگهداشته می‌شود. ذات باری، کائنات را با وجود اینان اداره می‌کند. چون این گروه را همه‌کس نمی‌دانند و نمی‌شناسند، لذا آنان را «رجال الغیب» نامند.

تأثیر ادیان کهن، فیثاغوریان و حتی اعتقادات مصر و هند در تعداد اعضای این گروه آشکار است. دربارهٔ قطب، ابدال، جایگاه اقامت آنان و اشیایی که مظهر آنان قرارگرفته‌اند، احادیثی جعل کرده و به‌پیامبر اسناد داده‌اند.

اعتقاد به‌قطب و عقیده به‌امام در تشیّع نوعی قرابت با هم دارند. ولی بین اثنی‌عشریه، امام شخصیتی است که از طرف پیامبر تعیین و از طریق نیابت به‌امت ابلاغ می‌شود تا کارهای دین و دنیای امت را بـرعهده بگیـرد. پیامبر از ذات باری

فرمان می‌گیرد و فرمانهای الهی را به‌امت می‌رساند. این صفت مقام «نبوت» است. مطابق این امر، حکم راندن بین امت صفت «امامت» است. در شخص امام صفت اول موجود نیست، فقط صفت دوم وجود دارد. معصومیت امام که محافظ شرع است، واجب است. عصمتْ لطف الهی است. از این روی هم باید که امام از جانب الهی تعیین و از طرف پیامبر به‌امت ابلاغ گردد.

امّا چنانکه فوقاً نیز اشاره شد، بین صوفیان، مقام قطب از این درجات بسی والاتر است. قطب که «انسان کامل» نیز خوانده شده از زمانهای بسیار دور حتی از آیین بودایی تأثیر پذیرفته است و ابتدا در سخنان محمدبن‌علی‌الحکیم الترمذی متوفی به‌سال ۲۵۵ هـ / ۶۹-۸۶۸ م که از خراسانیان بود، به‌چشم می‌خورد. بعد از وی این عقیده توسط حسین بن منصور حلاج مقتول در ۳۰۹ هـ / ۹۲۲ م در بغداد به‌کمال رسیده است. پس از او نیز صورت مدرسی (کلاسیک) به‌خود گرفته و یکی از اعتقادات عام صوفیان شده است.

در قرآن انسان از بسیاری از مخلوقات دیگر برتر دانسته شده[۱] و تصریح شده است که خلقتِ شب، روز، ماه، خورشید، باران و نباتات برای خاطر انسان بوده است و آفریده‌های دیگر مُسخّر انسانند[۲] و بدینسان انسان به‌مقام هدف آفرینش ارتقا یافته است. اما اهمیتی که صوفیان برای انسان قائل شده‌اند، مخصوصاً اعتقاد آنان به‌اینکه انسان خلاصه و نُقاوهٔ آفرینش است و تلقی آنان از «انسان کامل» به‌هیچوجه در قرآن نیامده است. همهٔ اینها اعتقاداتی است که تحت تأثیر عقاید فلسفی، بعداً پیدا شده است.

همانطور که اسماعیلیه، آرای فلسفی را با مذهب خود انطباق داده‌اند، در تصوف نیز صوفیه این نظام خیالی را که عبارت از اعتقاد به‌قطب، مثلث، رجال سبعه و نظایر آن بود، به‌تأثیر افکار فلسفی به‌مشرب خود وارد کرده و بدان سازمانی

---

۱) قرآن کریم، اسرا، ۱۷ / آیهٔ ۷۰.
۲) قرآن کریم، نبأ، ۷۸ / آیهٔ ۸-۹.

داده‌اند. چنانکه در قرن نهم / پانزدهم میلادیِ گوینوکلی امیر سُکّانی[1] خلیفهٔ حاجی بایرام (۸۸۰ هـ / ۱۴۷۵ م)، و ملامتیهٔ بایرامی که با پیروی از عقاید ملامتیهٔ کهن در ترکیه به‌مقام ارشاد نشسته بودند، و در قرن دِهم / شانزدهم میلادی بعد از شهادت «حمزه بالی» در استانبول، «حمزوی» نام گرفته بودند، و در قرن یازدهم / هفدهم میلادی درخشانترین دورهٔ خود رامی‌گذرانیدند و گروهی از فتیان رانیز به‌طریقت خود درآورده بودند و موفق به‌تحلیل و تبلیغ عقاید آنان نیز شده و تا انقلاب ۱۹۰۸ م / ۱۳۲۶ هـ طریقت خود را سرپا نگهداشته بودند، بدین نظام تخیلی وابسته بودند.

سلوک

انسان تا از هستی مطلق به‌صورت انسانی درآید، از مراحلی می‌گذرد در هر مرحله از عالمی که پشت سر می‌گذارد، با پذیرفتن صفات الهی به‌صورت جامع صفات باری درمی‌آید که مختص مقام انسانی است. شکی نیست که این کمال است. ولی این سیر در عین حال نوعی سقوط به‌مقام پرتقیّد نیز شمرده می‌شود. زیرا که انسان با قیود صفات به‌بند کشیده می‌شود. درحالی که هستی مطلق مقام لاقیدی است. برای آنکه انسان، اصل خود را بازیابد، باید همهٔ این تقیّدات را رها کند و از هر عالمی که به هنگام سیر مادّی خود از هستی مطلق به مقام انسانی گذشته است این بار باید با سفر معنوی از مقام انسانی تعالی پیدا کند، و از همهٔ قیود بگذرد. سلوک این است.

کسانی که این سیر معنوی را نداشته باشند، در عالم طبیعت باقی می‌مانند. و آنان که سیر خود را کامل نکرده باشند، در بند آن مقامی که بدان ارتقا یافته‌اند، می‌مانند. طی این مراحل معنوی منوط بدان است که انسانِ تحت تعلیم آشنای این راه باشد و ارادهٔ خود را به ارادهٔ چنان شخصی تسلیم کند. به‌عقیدهٔ شطّار، مقام ارشاد منحصر به‌قطب است و یا کسی است که از قطب اجازت ارشاد دارد. باکسب

1) Goynuklu Emir Sukkani.

اجازت‌نامه‌یی از شیخی، بدین مقام نمی‌توان نائل شد. اما در طریقتهای دیگر هر شیخی حق و توانایی ارشاد دارد.

مقامات سلوک

صوفیان برای کمال دایره‌یی فرض می‌کنند. نقطهٔ آغاز این دایره هستی مطلق است. در نقطهٔ پایانِ نیمدایره، درست در مقابل نقطهٔ آغاز، جایگاه انسان قرار دارد. به‌نیمدایره‌یی که تا آن نقطه فرود می‌آید «قوس نزول» گویند. این نزول مادی است. یعنی انسان، از هستی مطلق به‌عالم علم، از آنجا به‌سماوات و طبایع و عناصر نزول کرده، از عناصر به‌عالم موالید قدم گذاشته و سرانجام صورت انسانی به‌خود گرفته است.

انسان، نقطهٔ آغاز قوس خروج (صعود) است. نقطه‌یی که باید بدان برسد، هستی مطلق است. در این خروج، انسان در سه‌مرحله تکامل می‌پذیرد: اول تمام اعمال خود را عملی الهی می‌بیند و می‌داند و با این بینش و دانش شکل می‌پذیرد. دیگر درنظر وی خیر و شر و خوب و بد وجود ندارد، زیرا که همهٔ اینها نسبی و اضافی‌اند. در میانه فقط «عمل» وجود دارد. این عمل، با عمل دیگری مقایسه می‌شود و یکی از صفات فوق را کسب می‌کند. عملی که درنظر یکی خیر است، از دیدگاه دیگری شر جلوه می‌کند. تمام این قیود اضافی از تقابل اسماء الهی می‌زاید. مثلاً در عین آنکه رحمت الهی برتر از غضب اوست، ولی ذات باری هم قهّار است و هم رحیم، هم مُحیی است و هم مُمیت، هم خشم می‌گیرد و هم رحمت می‌آورد. بدین صورت تمام این اعمال را محتوای اسما می‌تراود و منشأ عمدهٔ آنها ذات باری است. این نخستین مرحله را «توحید افعال» گویند.

سالک معنوی بعد از مرحلهٔ نخستین، تمام اعمال خود را نتیجهٔ صفات و تمام صفات را صفات الهی می‌داند و اشیا را مظهر صفات الهی می‌بیند و صفات را جز صفت ذات الهی نمی‌داند. این مرحله را «توحید صفات» نامند.

وقتی سالک از این مرحله نیز بگذرد، صفات را عین ذات تلقی می‌کند و هرچیز را از ظهور ذات باری می‌داند و برای کائنات موجودیتی جز ذات باری قائل

نیست و ظهور ذات را عالم می‌داند و وجود حقیقی عالم و هستی مطلق را که اصل موجودیتهای اضافی است، ذات باری می‌داند. این مرحله را «توحید ذات» نام نهاده‌اند.

این سه مرحله، مراحل فناست. آنکه به‌مرحلهٔ سوم راه یابد، کاملاً از هستی موهوم و اضافی می‌رهد. در نظر وی دیگر نسبتهایی چون بنده و خدا، عابد و معبود و عبادت وجود ندارد. از این نظر اگر چه این، آخرین مرحله از مراحل وصل است، ولی مرحلهٔ کمال نیست. زیرا هرکس بدان مقام برسد و در آنجا بماند، از موجودیت خویش دست می‌شوید و برای هیچکس خیری ندارد. پس برای آنکه سالک به‌کمال راه یابد، باید به‌نقطهٔ آغاز سلوک برگردد.

به‌نظر صوفیانی که سلوک را دایره‌یی مجزا و کامل می‌دانند، سه مرحلهٔ فوق، قوس وصل و خروج است. در آغاز آن سالک، خلق و حق را جدا از هم می‌بیند و در پایان به‌اتحاد ذاتی می‌رسد. سالکی که از این مرحله قدم در سلوک گذارد، در قوس نزولی ابتدا ظهور ذات یگانه را به‌صورت ذوات اضافی، و تجلی هستی یگانه را در هیأت وجودهای نسبی می‌بیند. در مرحلهٔ دوم در این هستیها صفاتی را که نسبت به‌استعدادشان صفت یگانهٔ ذات باری را متجلی می‌سازند، ادراک می‌کند. در سومین و واپسین مرحله کثرت را که از آن صفات پیدا شده‌اند، به‌دیدهٔ وحدت می‌نگرد. این واپسین مرحله، همان نقطه‌یی است که سالک، سلوک آغازکرده بود. و بدینسان سالک در حال خروج، از اعمال و صفات و ذات محو می‌شود و سالکی که به‌فنای تام رسیده است، درحال نزول به‌هستیهایی که مظهر ذات حقیقی هستند، آن هستیها نسبت به‌استعدادشان با ظهورات مختلف صفات باری و با اعمال گوناگون این مظاهر گوناگون مقید می‌شود. این قید از قیودی است که از ظهور هستی واقعی پیدا شده است. به‌بیانی دیگر سالکی که درحال خروج از اعمال خیالی، از صفات خیالی و هستیهای خیالی عاری شده بود، درحال نزول با هستی مطلق و صفات و اعمال او موجودیت می‌یابد.

عارفی که به‌درجهٔ کمال رسیده باشد، دیگر چون مرحلهٔ نخستین، کائنات و

ذات باری را جدا از هم نمی‌بیند. به‌نظر او هر عملی نتیجهٔ یک استعداد و قابلیت تکون است. اراده‌یی که از هر مظهری ظاهر می‌شود، ارادهٔ یگانه است که نسبت به‌مظهر تبدل پیدا می‌کند و این تبدل، جداییهای موجود در عالم را ایجاد می‌کند ولی این جداییها در ظاهر موجود است. هرکسی هر عملی را نسبت به‌استعداد خود انجام می‌دهد و آن کسی که به‌مقابله با او برخیزد و برای خاطر آن عمل، عامل قبلی را مسئول بداند، او نیز نسبت به‌استعداد خود عمل کرده است. مسئولیت منتفی نشده است. بدینسان مرد کاملی که هرکاری را صحیح و هر صفتی را از صفات ذات باری و هر پدیده‌یی را متجلی از هستی حقیقی می‌بیند، اگر چه هیچ چیز را انکار نمی‌کند، ولی به‌هیچ چیز هم دل نمی‌بندد.

مراتب یقین

صوفیان در سلوک علم را کافی نمی‌دانند، بلکه برای رسیدن به‌حقیقت هرچیز ـ چنانکه هست ـ و عاری‌شدن از هرگونه شبهه، «یقین» را ضروری می‌دانند. به‌نظر آنان، یقین سه‌مرتبه دارد:

یقینی که از راه علم به‌دست آید «علم‌الیقین» و آنچه از راه بینش کسب شود «عین‌الیقین» و آنچه از راه کمال ظاهر شود «حق‌الیقین» گویند.

صوفیان نام دو مرتبهٔ فوق را از آیات ۴ـ۶ سورهٔ ۱۰۲ (التکاثر) قرآن برداشته‌اند، که می‌فرماید: «کلاّلو تعلمون علم الیقین لَترونَّ الجَحیم ثُمَّ لَتَرَوُنَّها عینَ‌الیقین»[1] و نام مرحلهٔ سوم را از آیهٔ ۵۱ سورهٔ ۶۹ (حاقه) و آیهٔ ۹۵ سورهٔ ۵۶ (واقعه) اخذ کرده‌اند. ولی در آیات مزبور معنایی که با تلقی صوفیان منطبق باشد، وجود ندارد. اساساً سلوک و مراتب آن و درجات یقین عموماً متکی بر عقیدهٔ وحدت وجود است و در همهٔ آنها آثار عقیدهٔ تثلیث که از ادیان کهن هند و مصر به‌بعد پیدا شده بود، به‌چشم می‌خورد. صوفیان در بسمله نام «الله» را ذات و

---

۱) حقّا، اگر از روی یقین بدانید، البتّه جهنم را خواهید دید. سپس به چشم یقینش خواهید دید (ترجمه از آقای عبدالمحمّد آیتی است ـ مترجم).

«رحمن» را صفت و «رحیم» را فعل می‌دانند و آن تصنیف ثلاثه را تماماً شمول می‌دهند. در اینجا باید متذکر شویم که حاجی بایرام در یک رباعی، نخستین بار مراتب یقین را به‌نحو زیر به‌ترکی درآورده است:

بایرام ئوزینی بیلدی ... بیلنی آندا بیلدی
بولان اول کندی اولدی ... سن سنی بیل سن سنی[1]

در این رباعی مراتب یقین: «دانستن، یافتن و شدن» بیان شده است.

عشق و جذبه

بین همهٔ صوفیان، عشق و جذبه مقامی والا دارد. به‌نظر آنان عشق دوگونه است: عشق مجازی، عشق حقیقی.

عشق مجازی، علاقه‌یی است که برای شخصی معیّن احساس می‌شود. به‌نظر صوفیان این عشق نیز پذیرفتنی است، زیرا که عاشق در برابر معشوق به‌سائقهٔ عشق خویش از قیود می‌گذرد و بدینسان به‌آزادگی خو می‌کند. از این رو عشق مجازی به‌منزلهٔ پلی برای عشق حقیقی است. عشق حقیقی، عشق به‌ذات باری است. این عشق با عشق به‌انسان کامل آغاز می‌شود. کشش ذات باری از عبد، در عبد جذبه‌یی به‌وجود می‌آورد. جذبه تمام هستی سالک را می‌سوزاند و خاکستر می‌کند.

به‌نظر صوفیان، جذبه گاهی پیش از سلوک می‌آید و گاه بعد از آن. اگر پیش از سلوک بیاید، مجذوب به وحدت می‌رسد و سپس به سلوک درمی‌آید و مقاماتی را که قبلاً طی کرده است می‌بیند و ادراک می‌کند. اگر بعد از سلوک آید، با جذبه به‌حقیقت مقاماتِ دیده و طی کرده‌اش می‌رسد. صوفیانی که به‌قسم اول منسوبند، تواناترند.

۱) بایرام خود را شناخت (دانست)، آنچه می‌دانست در او یافت. یابنده خود وی شد. تو خود را باش و خود را یاب.
Abdülbâki Gölpınarlı: Melamilik ve Melamiler, Ist. Üniv, Türkiyat Enst., 1931, s. 36 - 37.

افرادی هستند که باجذبه به‌مراتب حقیقت رسیده‌اند، ولی به‌سلوک نپرداخته‌اند. اگرچه این عارفان خود به‌وصال رسیده‌اند، ولی نمی‌توانند دیگری را به‌وصال حقیقت برسانند. صوفیانی که در این جرگه جای دارند، از آنان که درعین گذشتن ازمراحل سلوک به‌جذبه نرسیده‌اند، بالاترند.

میان صوفیانی که ازطریق ذکر قدم در سلوک گذاشته‌اند، عشق و جذبه در مقام دوم قرار دارد. به‌نظر شطّار، جذبه تنها عاملی است که هستی موهوم را از بین می‌برد. این نیز در نتیجهٔ عشق مرید به‌مراد و یا کسانی که از وی اجازت ارشاد یافته‌اند، ایجاد می‌شود. بدین ترتیب بین شطّار، صحبت و نگاه تأثیری عمده دارد. آن نگاهی را که جذبه می‌بخشد و انانیت سالک را زایل می‌سازد «نظر حقانی» و «صفانظر» و بِه‌فیضی که در آن نگاه مستتر است «فیض نظر» گویند.

نتایج اعتقاد به‌هستی ـ یگانگی و اثر شخصیت صوفی در این اعتقاد

اعتقادات اصلی متکی به‌هستی ـ یگانگی همانها بود که گفتیم. البته مطالبی دیگر نیز بدانها می‌توان افزود. چنانکه مخصوصاً بعد از ابن عربی صوفیانی که طریقت او را دنبال کرده بودند و چون او در بند اصطلاح سازی بودند، تا جایی که می‌توانستند این اعتقاد را به شکل مرموز و پیچیده درآوردند و بخصوص با امثال خیالی درهم آمیختند. چنانکه پیروان هر سخن آنان را اصابت و هر عمل آنان راکرامت به‌حساب آوردند و به‌عقاید خود شاخ و برگهای باور نکردنی افزودند؛ ولی برای دریافتن این طرز تفکر بررسی سخنان متفرقه ضرورتی ندارد و باید به‌کناری نهاده شود.

ارکانی که درنتیجهٔ اعتقادات عمده حاصل شده است، همان است که کوشیدیم به‌بیانی ساده توضیح دهیم. کسی که براین اعتقادات مؤمن و محیط باشد، در بند کفر و ایمان نمی‌ماند و انسانها را به‌دیدهٔ یکرنگی می‌نگرد، حتی زشتیها را هم زیبا می‌بیند و نوعی تسامح گسترده پیدا می‌کند.

آیا نتیجهٔ اعتقاد به‌هستی ـ یگانگی فقط همین است؟ مسلماً، خیر. به‌نظر ما عقیده به‌هستی ـ یگانگی چون باده است. همانطورکه باده ما فی‌الضمیر باده‌خوار را

برملا و امیال او را آشکار می‌کند و تمنّیاتش را بر زبانش جاری می‌کند، اعتقاد به‌هستی ـ یگانگی هم خصوصیات دارنده‌اش را فاش و امیال او را آفتابی می‌کند و تمنیاتش را بر زبانش جاری می‌سازد و در این مقام است که شخصیت صوفی در اعمالش مداخله می‌کند.

صوفیانی هستند که به‌حیات و لذاید دنیوی سخت پای بندند. اینان تا بدین نشئه درآمدند، تمام معاصی ومَنهیّات را به‌هیچ می‌گیرند و اساساً بنابر اعتقاد آنان نیز آن کارها باید به‌هیچ شمرده شود. آنان تمام اوامر را برای تأمین نظام عالم می‌دانند و خود را وقف ذوق می‌کنند و بالاتر از تقیدات می‌پندارند.

صوفیانی هستند که کائنات را به‌صورت تجلی صور عالم که در علم ذات باری به‌ثبوت رسیده‌اند، می‌پذیرند و قدم در راه می‌گذارند. تمام عالم را ذات باری می‌دانند و کار را فیصله می‌دهند. به‌نظر آنان هستی مطلق به‌لفاف قیود پیچیده و به‌صورت عالم تجلی کرده است. صورت درونی و معنی باطنی عالم ذات باری است، ولی تعالی و کمال وقوف و قدرت و خلاصهٔ الوهیت او در این عالم تکثر است. عالم، همانند آبی است که منجمد شده و به‌صورت یخ درآمده است و ذات باری آبی است که در یخ وجود دارد. فرق بین عالم و ذات باری عبارت از این است. لذا اطاعت از انسان کامل، اطاعت از ذات باری است. قبلهٔ حقیقی تنها اوست. هر چه را خواهند عبادت کنند، هرکس را خواهند به‌معشوقی برگزینند، عابد و معبود، عاشق و معشوق جمله اوست.

صوفیانی هستند که همه‌چیز را تجلی ذات باری می‌بینند. عیسی‌وار می‌اندیشند. که اگر سیلی برگونهٔ راستش زنند، گونهٔ چپ را پیش آورد. با مظلومان به‌ملاطفت رفتار می‌کنند. زبان به‌اعتراض نمی‌گشایند و همه‌چیز را زیبا می‌یابند. کارشان تنها سیر در تجلیات الهی و به‌سخره گرفتن مجادلات است.

صوفیانی هستند که فلسفه را رد می‌کنند و در ایده‌آلیسم و دنیای تخیلات غرق می‌شوند. به‌آسمانها صعود می‌کنند و از عالم لاهوت سخن می‌گویند و با گذشتگان رودررو می‌ایستند. تاریخ آینده را ثبت می‌کنند. کرامات خود را باور

دارند و دیگران را هم به‌قبول آنها می‌خوانند. خبری از روی زمین ندارند ولی آسمانها را گز به‌گز می‌شناسند. چاه زیر پایشان را نمی‌بینند، ولی از سیر در فلان سیّاره سخن می‌رانند و عجایب مخلوقات سماوی را می‌شناسند.

صوفیانی هستند که در پندار فلسفه را رد کرده‌اند. درحالی که اصول فلسفه را که اساس عقاید صوفیانه‌شان را تشکیل می‌دهد، عیناً اخذ کرده‌اند. یا فلسفه را رد نمی‌کنند و مشربی فلسفی اتخاذ می‌کنند و تصوف را با آن می‌سنجند. آنگاه از تصوف به‌تفلسف می‌گرایند و به‌الحاد متهم می‌گردند. و نه‌تنها از جانب شریعتمداران که از جانب اهل طریقت نیز مورد ملامت واقع می‌شوند.

صوفیانی هستند که همهٔ این ماجراها را به‌خوبی یا شکسته و بسته می‌دانند، ولی مردّدند و به‌هیچوجه نمی‌توانند خود را از قیود شریعت رها کنند. حتی برخی از آداب طریقت را با احکام شریعت درهم می‌آمیزند و به‌متعصبانی مضاعف بدل می‌شوند و یا آنکه هستی ـ یگانگی را حالی می‌انگارند که باید از آن به‌دیدنی و گذشتنی خرسند باشند. معتقدان بدان عقیده را تحقیر می‌کنند و افراد ثابت قدم در آن طریق را کافر می‌شمارند.

صوفیی هم هست که خود را صاحب الزمان و پیامبر عصر خود می‌انگارد و این عقیده‌اش را به‌وضوح بر زبان می‌آورد و مهدویت خود را اظهار می‌کند و درصدد آن برمی‌آید که دنیا را دنیای حقیقی و زمان را آخرالزمان و ظهور خود را با تمام عریانیهایش ظهور ذات باری وانماید و سعی می‌کند که دنیا و آخرت را با هم یکی کند و عدالت را عالمگیر سازد. مادام که ذات باری خواسته‌های خود را به‌دست کاملی انجام می‌دهد، مگر نه این است که او خود صاحب‌الزمان است و خواستهٔ او باید عملی گردد، پس لزومی ندارد که در پردهٔ اختفا بماند. این است که گام پیش می‌نهد، یا جان می‌بازد و یا به‌سلطنت روزگار خویش دست می‌یابد.

افرادی هم هستند که اضداد را درون بوته‌یی گداخته‌اند. نه به‌کفر مقیدند و نه به‌ایمان. نه به‌دینی پای‌بندند و نه به‌مذهبی. با طبعی ملایم ظاهر را حفظ می‌کنند. اگر در اعمال و اقوال آنان دقیق شوند، درست لحظه‌یی که دربارهٔ آنان به‌حکمی

قطعی می‌رسند، سخنی دیگر یا عملی دیگر از آنان سر می‌زند که کاملاً با حکم نخستین آنان مغایر است. هر عمل آنان به‌جای خویش است و هر سخنی که دربارهٔ کسی برزبان آرند، نسبت به‌حال خویش است و هر سخنی که دربارهٔ کسی بر زبان آرند، نسبت به‌حال و مرتبهٔ آن شخص گفته‌اند. الوهیت خود را در جمع اضداد نشان می‌دهند و با بندگی خود، سروری خویش را آشکار می‌سازند و درعین حال عالم بیرنگی را از آنِ خود ساخته‌اند و صورت بی‌صورتی را پذیرفته‌اند. به‌منزلهٔ آبی هستند که خود را به‌رنگ مسیر درمی‌آورد و شکل جویبار را نشان می‌دهد. بستر خود را نیز خود مهیا می‌سازد و مسیرش را نیز خودش تعیین می‌کند.

چنانکه ملاحظه می‌شود، تصوف یکی بیش نیست، اما همانطور که شرایط تاریخی ـ اجتماعی و اقتصادی در شکل‌یافتن شخصیت و زمان و اجتماع به‌وجود آورندهٔ فرد، در تلقیات بزرگان تصوف تأثیری عمده داشته است، همانطور شخصیتهایی هم بوده‌اند که جریانات اجتماعی را سرعت بخشیده‌اند و با اتکا به‌نیروی ایمان و نیروی مردم زمان خود تحولاتی در اعتقادات و روابط اجتماعی عصر خود ایجاد کرده و اثراتی عمده برجای گذاشته‌اند. صوفیان از این خصوصیت عمده نادیده گذشته‌اند. چنانکه به‌خصوصیات اخلاقی صوفی و به‌تظاهر آن خلقیات «مشرب» نام نهاده‌اند و برخی تناقضات موجود میان صوفیان بزرگ را از این طریق توجیه کرده‌اند که حق کاملاً به‌جانب آنان است.

بدین دلیل باید تصوف هر صوفی والامقام نه‌تنها از یک جهت، بلکه از جهات مختلف و مخصوصاً ازنظر مشرب مورد دقت قرار گیرد والا اگر به‌تصوف که اساس واحدی دارد، از نقطهٔ‌نظر واحدی نگریسته شود، و شخصیت صوفی مورد توجه واقع نشود، محقق را به‌نتایجی بسیار نادرست می‌رساند و یا اصلا به‌نتیجه‌یی نمی‌رساند. نوشته‌ها نوشته می‌شود ولی همه نقش برآب می‌گردد.

گمان می‌کنیم در اینجا تذکر نکتهٔ دیگری نیز ضروری باشد:

تصوف با آسان‌گیری گسترده، با بینش متعالی حقیقتاً در روزگار خود سرعت فراوانی به‌سیر اجتماعی بخشیده است؛ اما تکایای پرموقوفه، مشیختهای ارثی و

به‌خصوص کج‌اندیشیهایی که از درک وارونهٔ مفهوم جذبه پیدا شده و گروهی از مجانین، بیماران روانی و تهی‌مغزان را جزو اولیا قلمداد کرده است و یا کسانی که این فلسفه را درک نکرده‌اند و تلقیات خود را وسیله‌یی برای ارضای خواسته‌های نفسانی قرار داده‌اند و نسبت به‌فهم قاصر خود افراد فاسد و لذت‌جوی را درشمار کسانی که درنظر مردم به «اهل ناز» شهرت داشته‌اند، به‌شمار آورده‌اند، جداً تأثیرات بسیار منفی و زشت نیز برجای گذاشته است و برای مردم نوعی تنبلی درونی و رخوت جبری به‌ارمغان آورده، چنانکه بعضی لذت‌جویی را نوعی عرفان وانمود کرده و به‌سرعت اشاعه داده‌اند.

تحقیق در اثرات مثبت و منفی تصوف و بررسی علل این تأثیرات و نتایج ناشی از آنها موضوع بحث ما نیست. ولی چون سخن بدین مقام رسید، نتوانستیم از ذکر چند نکته و نوشتن چند سطر صرف‌نظر کنیم.

فصل سوم

تصوف از دیدگاه مولانا

فلسفه و تصوف از دیدگاه مولانا؛ قطب و ارشاد؛ سلوک و اساس آن ازنظر مولانا؛ وحدت وجود ازنظر مولانا؛ دنیا چیست؟ آفرینش دائمی است و دنیا نبردگاه است؛ دنیا و عقبی ازنظر مولانا؛ جبر و اختیار؛ مسئولیت و انتقاد؛ جهد و توکل.

فلسفه و تصوّف از دیدگاه مولانا

تصوف مولانا هرگز مبتنی بر روش معین علمی و یا ایده‌آلیسم نیست، بلکه به‌نظر وی تصوف عبارت ازکمال‌یابی در عالم حقیقت و عرفان و عشق و جذبه است که تحقق آن در حیات فردی و اجتماعی می‌تواند بینش گسترده و پیشرفته‌یی باشد و یگانگی انسانها را آرمان خویش قرار دهد و یا نظامی اخلاقی است که نوعی بلندنظری و سهل‌انگاری بیکران که زشتیها و زشتکاریها را معدوم سازد و زیبائیها را برجای آنها بنشاند.

قبل از هرچیز این نکته را باید یادآوری کرد که او برای بیان و تبلیغ هر نوع

اندیشه و برای تحلیل و توسعهٔ هرگونه اصلی به‌ادلهٔ منطقی و نظرگاههای فلسفی دست نمی‌یازد. در آثار وی از آن قبیل اصطلاحاتی که در آثار صوفیان به‌شکل بیمارگونه به‌کار می‌رفت و در تألیفات ابن‌عربی به‌حادّترین صورت درآمده و بین صوفیان بعد از وی نیز به‌دردی مزمن تبدیل شده بود، سراغ نمی‌توان گرفت. او اصطلاحات صوفیانه را بسیار کم به‌کار می‌برد. اساساً کاربرد اصطلاحات آنچنانی برای تبیین خواسته‌ها، با روح و اندیشهٔ مردمی او سازگار نبود. به‌نظر وی آن اصطلاحات توضیح نیست بلکه پیچیدگی به‌حساب می‌آید. وقتی روی سخن او با مردم بود، هرگز از آن نوع اصطلاحات مدد نمی‌جست. او هم در **دیوان کبیر** و هم در **مثنوی** برای بازنمودن عقیدهٔ وحدت وجود و تشریح دیدگاههای فلسفی و اخلاقی خویش، زبان مردم را به‌کار می‌برد و کاملاً متناسب با روانشناسی مردم عادی، حکایات خود را می‌پرداخت و با بهره‌گرفتن از امثال و حکم، آرای خویش را بیان می‌کرد. مولانا استاد بزرگ نوعی قصه‌نویسی است که بعد از **کلیله و دمنه** به‌پایمردی شاعران نویسنده و حکیم و صوفی مشرب چون: سنایی، عطار و سعدی رواج یافته بود. در آثارش از **کلیله و دمنه**، سخنان صوفیان سلف و حکایات رایج بین مردم استفاده می‌کرد. از قصص تورات و قرآن بهره می‌جست. و از مشهودات و مشاهدات خود سخن به‌میان می‌آورد و بحث می‌کرد و سخن می‌گفت. گاه در صدر مقال بیتی می‌آورد که:

بیت من بیت نیست اقلیم است   هزل من هزل نیست تعلیم است[1]

و آنگاه با بیان حکایتی بی‌پروا مردم را مخاطب قرار می‌داد. مولانا بیش از هرچیز یک معلم اخلاق و یک مربی بود. درکار خود ابداً تفنّن نمی‌کرد در اعتراضات او به‌فلسفه و فیلسوفان اگرچه تأثیر پدر و سید برهان‌الدین و مخصوصاً شمس تبریزی قابل انکار نیست، امّا مسلم است که این خصیصهٔ او در اتخاذ چنین روش عاملی

---

۱) مثنوی، پنجم، ص ۱۶۰. بیت مأخوذ از حدیقهٔ سنایی است. مولانا با تقدیم و تأخیر مصراعها، بیت سنایی را به‌مثابهٔ عنوان به‌کار برده است (حدیقهٔ سنایی، مدرس رضوی، ص ۷۱۸، ب ۹).

عمده بوده است.

مولانا فلاسفه را به‌نقص متهم می‌کند، زیرا که آنان عقل را با اهمیت تلقی می‌کنند و احساس و تکون را بی‌اعتبار می‌دانند. به‌عقیدهٔ وی قیاس و استدلال انسان را به‌راه خطا می‌افکند. سخنان زیر از بیان اوست:

بقالی برای جلب مشتری طوطیی در دکان داشت. طوطی خوش‌نوا و سبز و زیبا نگهدار دکان بود و مشتریان و خواجهٔ بقال را سرگرم می‌کرد. روزی خواجه به‌خانه رفته بود. طوطی تنها بود، ناگهان موشی از گوشه‌یی به‌در آمد و گربه‌یی برای گرفتن آن برجست. طوطی از ترس پرید و شیشهٔ روغن گل را ریخت و شیشه‌های دیگر را شکست و در گوشه‌یی نشست. خواجه از خانه برگشت. دکان و مسند خود را آغشته به روغن یافت. از غضب بر سر طوطی زد. طوطی کَل شد و از ترس نطقش بند آمد. بقال از کرده پشیمان شد ولی ندامت سودی نداشت. روزها گذشت. تغییری در اوضاع پیدا نشد. از قضا روزی قلندری طاس از برابر دکان می‌گذشت. طوطی تا آن سر بی‌موی قلندر را دید، به‌سخن آمد و گفت:

از چه ای کل با کلان آمیختی　　　یا تو هم از شیشه روغن ریختی؟[1]

آری قیاس این است. هرکس به‌اندازهٔ خرد خویش به قیاس عمل می‌کند و به‌استدلال می‌پردازد ولی نتیجه‌یی که به‌دست می‌آید، غالباً با واقع امر هیچگونه علقه‌یی ندارد.

مگسی خود را عنقای دهر می‌پنداشت. روی برگ کاهی شناور در بول خر نشسته بود. دم به دم چون کشتیبان سر می‌افراشت و می‌اندیشید و می‌گفت: من دربارهٔ دریا و کشتی خیلی چیزها خوانده بودم، اینک آن دریا و این کشتی است و من بی‌گمان آن کشتیبان بی‌نظیرم. برای مگسی با چنان بینش، دریا هم باید چنین باشد. مؤوّل باطل‌اندیش نیز چنین است. وَهْمِ او بول خر و خیالات او همان خس است[2].

۱) مثنوی، اول، ب ۲۴۷ به‌بعد.
۲) همان، ب ۱۰۸۲ به بعد.

کری می‌خواست به‌بیمارپرسی برود. با خود گفت: با این گوش گران سخنان آن بیمار را چگونه دریابم؟ باری بروم و از حرکت لبان او قیاسی گیرم و عیادتی از بیمار به‌عمل آورم. اندیشید که اول از بیمار می‌پرسم: ای محنت‌کش حالت چطور است؟ پاسخم می‌دهد: الحمدلله بد نیستم. می‌گویم: خدا را شکر، غذا چه می‌خوری؟ می‌گوید: آش یا شربت. می‌گویم: نوش جانت، کدام طبیب معالجه‌ات می‌کند؟ خواهد گفت: فلان طبیب. جواب می‌دهم: طبیبی مبارک دست است، بارها دست او را آزموده‌ایم... پاسخها همه قیاسی بود. ولی واقعیت برعکس شد. همسایهٔ گران گوش به‌عیادت بیمار رفت، از بیمار پرسید: چگونه‌ای؟ بیمار گفت: دارم می‌میرم. همسایه به‌قیاس گفت: شُکر، غذا چه می‌خوری؟ بیمار گفت: زهر می‌خورم. همسایه گفت: نوشَت باد. پرسید: کدام طبیب معالجه‌ات می‌کند؟ بیمار پاسخ داد: عزرائیل.... کر پنداشت دل همسایهٔ بیمار را به‌دست آورده است و شادمان خانهٔ بیمار را ترک کرد[1]. این حال کسی است که کارها را به‌قیاس واگذارد.

مولانا علم را دستخوش چنین قیاسات و استدلالات منطقی و پندارها می‌داند که با نظامهای ساختهٔ جهل به‌ظهور رسیده‌اند درحالی که قیاس و استدلال درنظر وی به‌منزلهٔ واسطه‌هایی هستند که نه برای خودنمایی، بلکه برای دستیابی به‌حقیقت و سودمندی برای دنیا و ساکنان آن پدید آمده‌اند.

آن نحوی در کشتی از کشتیبان پرسید: نحو می‌دانی؟ کشتیبان گفت: نمی‌دانم. گفت: وای بر تو، نیمی از عمرت تباه شده است. کشتیبان ، این پاسخ را خورد و دم نزد. اندکی بعد پاره ابری بر افق پیدا شد و روی آسمان را پوشانید. طوفانی برخاست. بادبانها از هم گسیخت. تیرکها درهم شکست. سرنشینان سراسیمه شدند. کشتیبان با خود گفت: زمان سؤال فرا رسیده است. استاد نحو را جُست و نیشخند بر لب پرسید: استاد عزیز، تو شنا بلدی؟ نحوی مضطربانه گفت: نه. کشتیبان پاسخ داد: وای بر تو که اکنون کلّ عمر توفنا خواهد شد[2].

---

۱) مثنوی، اوّل، ب ۳۳۶۰ به بعد.
۲) همان، اول، ب ۲۸۳۵ به بعد.

اعرابی دو جُوال بر شتری بارکرده بود و می‌رفت. در راه به‌عالِمی برخورد که با پای پیاده سفر می‌کرد. عالم از اعرابی پرسید: بار این دو جوال چیست؟ اعرابی گفت: در جوالی گندم و در جوال دیگر شن نهاده‌ام. عالم گفت: چرا بار گندم را نصف نکرده‌ای تا بار شتر کمتر شود و شتر رهوارتر گردد؟ عرب حق را به‌عالم داد و پرسید: تو با این همه عقل و کاردانی وزیری یا پادشاهی؟ گفت: نه وزیرم و نه پادشاهم. اعرابی گفت: با این دانش بیکران، باید شخصیتی مهمّ باشی و مال و سرمایه‌یی داشته باشی. آخر چه‌کاره‌ای، به‌دادوستد چه کالایی می‌پردازی؟ گفت: ای عرب، می‌بینی که من لخت و عریانم و بدان که به‌غذای شب محتاجم. نه مالی دارم و نه مالک زمینی هستم. عرب تا این جواب را شنید، گفت: از پیش من دور شو تا شومی تو دامنم را نگیرد. دانش بدشگونت را هم ازمن دورکن. گفتار تو برای مردم دنیا بدبختی می‌آورد. این دانشی که برای خود تو فایده‌یی نداشته، چگونه می‌تواند به‌حال من مفید باشد؟ بگذار که من به‌جوالی گندم و به‌جوال دیگر شن بارکنم. ای بزرگمرد، جهالت من صدبار از حکمت تو بهتر است و حماقت من، حماقت پربرکتی است...[۱].

چنانکه از مثالهای فوق آشکارا برمی‌آید، مولانا فلسفه را به‌دلیل اتکای آن به‌عقل و استناد آن به‌وهم که سعادت انسانها را در عالم مادی چنانکه در دنیای اندیشه، به‌دفع‌الوقت وا می‌گذارد، نکوهش می‌کند. با این‌حال او کسی نیست که فلسفهٔ اسلامی را پذیرا نباشد. باید گفت: در عصر مولانا، دنیا مرکز عالم پنداشته می‌شد.اعتقاد به‌نُه فلک، چهار عنصر و موالید سه‌گانه عقیدهٔ عام بود. علاوه بر اینها، مولانا در آثارش از اصول و اصطلاحات فلسفی عصر خویش مانند: عقل کل، هیولا، عقول افلاک و تجسّد اعمال دنیا در آخرت بحث کرده است. ولی غرض وی از این مباحث آن نیست که به‌خواننده و شنوندهٔ آثارش، عقاید فلسفی تعلیم دهد، بلکه از آنها برای ابلاغ اعتقادات اخلاقی و عملی بهره می‌گیرد و از آنجا که هدفی جداگانه دارد، با فلسفه و فیلسوفان به‌معارضه می‌پردازد.

---

۱) مثنوی، دوم، ب ۳۱۷۶ به‌بعد.

ازنظر مولانا، زمین و زمینیان وجودی عینی دارند. آسمان به‌مثابهٔ سایبان است و جایگاه سیر نیست. نمی‌توان در آسمان به‌سیر پرداخت ولی می‌توان روی زمین زندگی کرد. او مانند محیی‌الدین از «ارض سِمْسِم»[۱] سخن نمی‌گوید و به‌گلگشت افلاک نمی‌پردازد و رویا و معراج خویش را باز نمی‌گوید وَهْمِ خویش را دلیل راه قرار نمی‌دهد. به‌نظر وی حتی لامکان نیز در مکان می‌گنجد. روزی عزیزی از وی پرسید که: «لامکان چه جاست و کجاست؟ پاسخ مولانا سخت شایان توجه است: «فرمود که: لامکان، جان و دل مردان است»[۲].

مولانا، تفننات و دلباختن به‌خیالات واهی را نمی‌پسندد. گذشته از آن از وسیلهٔ ارتزاق قرار دادن خیالات و توهّمات نیز متنفّر است. از این‌رو با صوفیه هم سر توافق و سازش ندارد و به‌صوفیان قشری که با تظاهر به‌داشتن خرقه و دستار و جامهٔ صوفیانه، خود را صوفی وا می‌نمایند، به‌شدت می‌تازد[۳]. از هزاران کس یکی را صوفی می‌داند و بقیه را طفیلی آن یک تن می‌شناسد[۴]، وکسانی راکه کمال نایافته به‌ادعای ارشاد برمی‌خیزند، نکوهش می‌کند[۵]، و به افرادی که با حرف مدعی مقام شیخوخت هستند، می‌تازد[۶]. خام طبعان ظاهرساز و با عَلَم و کتل را که به‌سایهٔ مدعیان ارشاد می‌گریزند و خود را بایزید عهد می‌پندارند و در عالم خیال به‌سرمنزل وصال و سلوک دست می‌یابند، به‌عروس و داماد خیالی مانند می‌کند[۷].

۱) چون خداوند، آدم ابوالبشر را از خاک آفرید، از قالب وی خاکی مانده بود. خداوند از آن خاک خرما را آفرید. از این رو خرما خواهر انسانهاست. خداوند بعد از خلق خرما، از گلی به‌اندازهٔ کنجدی زمینی آفرید که اگر آسمانها و عرش و کرسی و زمین خاکی را درمیانهٔ آن قرار دهند، چنان می‌نماید که دانهٔ کنجدی در وسط بیابان بیکرانی بیندازند. در این زمین چیزهای نادیده هست و صور اسلاف و درگذشتگان همه در آنجاست. واصلان اگر اجساد فانی را در دنیا رها سازند، و به‌خرقهٔ آن دیار درآیند، قدم در آن جهان پهناور می‌گذارند. محیی‌الدین خود بدین عالم رفته و در آن سیر کرده است.

۲) مناقب‌العارفین، ج ۱، ص ۴۵۱.

۳) مثنوی، دوم، ب ۱۵۹.

۴) همان، ب ۵۳۴.

۵) همان، ششم، ب ۱۸ـ۱۲۱۹.

۶) همان، ب ۸۱ـ۱۲۸۲.

۷) همان، ب ۴۷ـ۲۵۵۰.

حتی ابائی ندارد که خانقاهها را محفل امردان و امردبازان معرفی کند[۱]. چنانکه بعداً نیز به‌مناسبت خواهیم گفت، مولانا به‌شیوهٔ سلوک این گونه مشایخ نیز ایراد می‌گیرد.

قطب و ارشاد

به‌دیدهٔ مولانا، ارشاد و رهبری از آنِ انسان کامل است. از آنِ قطب است: «به‌هر دوری ولیّی قائم است». این آزمون تا قیامت دوام خواهد یافت... امام قائم، ولی است، خواه از نسل عمر، خواه از خاندان علی (ع) باشد. ای راهجو، هادی و مهدی هم اوست که هم نهان است و هم پیش ما نشسته است. او همانند نور است و عقل جبرئیل اوست. ولی فروتر از او همانند قندیل و پایین‌تر از وی، شبیه جایی است که مشکات در آن نهند... افرادی که در صف آخر نشسته‌اند، به‌دلیل ضعف بینایی، طاقت دیدار نور ندارند...[۲]. «قطب، مردمک دیده است، باید او را جست»[۳]. «قطب، شیر است و کارش صیدافکنی است. باقی خلق، ریزه‌خوار خوان اویند»[۴]. «او چون عقل است و خلق چون اجزای تن وی... قطب، گرد خود می‌تند و افلاک گرد وجود او می‌گردند»[۵]. «همینقدر می‌گویم که آفتاب در حجاب بشریت پنهان شده است، سخن را دریاب که بیش از این تصریح جایز نیست»[۶]. «انسان برای دست‌یافتن به‌حقیقت، قلاووزی می‌خواهد»[۷]، «حتی موسی، دست ارادت به‌خضر داد، سپس به‌حقیقت واصل شد»[۸]. «با این حال نباید لاف مشایخ دروغزن را باور داشت، چرا که حیات درگذر است و تا فاش شود که شیخ تهی بوده و معرفتی نداشته، عمر

---

۱) مثنوی، ششم، ب ۳۸۴۳ به‌بعد.
۲) همان، دوم، ب ۸۱۵ـ۸۴۲.
۳) همان، ب ۲۲۲۴ (؟).
۴) همان، پنجم، ب ۲۳۲۹ ـ ۲۳۶۰.
۵) همان، پنجم، ب ۴۳ـ۲۳۴۵.
۶) همان، اول، ب ۶۱ـ۲۹۶۴.
۷) همان، ب ۲۹۴۴.
۸) همان، ب ۲۹۶۹.

طالب تباه خواهد شد و دیگر آگاهی برایش سودی نخواهد داشت»[۱]. «مشایخ لافزن، برای اغوای مردم، دکان ریا گشوده و در آن نشسته‌اند و هیچ فرقی با دکانداران ندارند»[۲]. شمس هم واعظان ریایی و مشایخ سجاده‌نشین را راهزن می‌نامد و می‌گوید: «این شیوخ راهزنان دین محمد (ص) بودند...»[۳].

سلوک و اساس آن ازنظر مولانا

سلوک از دیدگاه مولانا، خود را باختن نیست، بلکه به‌خود آمدن و خود را یافتن است. در تعالیم وی در راه کشف حقیقت از کارهای مخالف طبیعت انسانی ـ چون تجرد ـ ابداً چیزی نمی‌توان یافت: اگر شهوت نباشد، پرهیز معنی ندارد. اگر شهوت وجود داشته باشد، احتراز از آن فضیلتی به حساب می‌آید. گرچه خداوند فرموده است: اَنْفِقُوا ولی تو بخوان: اَکْسِبُوا ثُمَّ اَنْفِقُوا. همچنین تو را به‌صبر دعوت کرده‌اند، تو باید به‌چیزی رغبتی داشته باشی، تا از آن صبر کنی. امر «کُلُوا» دامی برای شهوت است و «لاتُسْرِفوا» برای پرهیز و احتراز از شهوت. بدین ترتیب، مولانا تمام امور غیرطبیعی را مطرود می‌داند[۴]. با آنکه صبر را می‌ستاید، ولی قدرت شهوات و ناتوانی انسان را دربرابر آنها به‌بهترین وجهی شرح می‌دهد[۵]. او ذکر و اسما و خلوت را برای رسیدن به‌حقیقت نمی‌پذیرد. گدای نان، اگر در دل خود توهّم عشقِ ذات حق داشته باشد، آن عشق به‌ذات نیست، وَهْمِ اسما و صفات اوست[۶]. از صفت واسم جز خیال چه زاید؟ خیالی که دلاّل وصال است. البته دلاّل باید راه به‌مقصودی بنماید وگرنه کارش بی‌فایده خواهد بود. اگر اسم را خواندی، در جستجوی مسمّیٰ باش. اگر از نام و حرف بگذری، خود را از خودی پاک کن[۷]. ذکر

---

۱) مثنوی، پنجم، ب ۲۲۸۲ به‌بعد.
۲) همان، دوم، ب ۲۳۸۶.
۳) مقالات، چاپ عماد، ص ۱۵۴.
۴) مثنوی، پنجم، ب ۵۷۴ به‌بعد.
۵) همان، ب ۳۸۸۱ به‌بعد.
۶) همان، اول، ب ۲۷۵۷.
۷) همان، اول، ب ۳۴۵۴ به‌بعد.

جسمانی، خیال ناقص است[1]. این مطالب عقاید مولانا را دربارهٔ سلوک بیان می‌کند. بیت زیر به کاملترین وجه بیان‌کنندهٔ عقیدهٔ مولاناست:

خلوت از اغیار باید نه زیار   پوستین بهر دی آمد، نه بهار[2]

به‌نظر مولانا «ذکر، فکر را پویایی نمی‌بخشد، ذکر را خورشید فکر افسردهٔ خویش ساز، ولی بدان که اصل، جذبه است...»[3]. مولانا با ابراز این عقاید، تقریباً اعتقادات یک ملامتی را بیان می‌دارد و به‌فیض نگاه نیز اهمیتی شایان قائل است[4].

خلاصهٔ سخن آنکه مولانا نه اسما بلکه عشق و جذبه و سماع را که مظهر این هر دو است و در افراد مختلف گاه عشق و گاه جذبه را به‌وجود می‌آورد، به‌عنوان اساس می‌پذیرد.

وحدت وجود ازنظر مولانا

پیش از این گفته‌ایم که اعتقاد به‌وحدت وجود، اساساً به‌نوعی ایده‌آلیسم متکی است و گفته‌ایم که این عقیده باتوجه به‌شخصیت صوفیانی که آن را پذیرفته‌اند، متفاوت است. اینک می‌گوییم که عقیده به‌وحدت وجود در اعتقادِ مولاناکه حقیقتاً وجودش در عشق مستغرق است، به‌کلّی شکل بشری یافته است.

مولانا به‌یاری آرامشی درونی که از روشی واقع‌گرایانه مایه می‌گیرد، در پهنهٔ بیکران وحدت، خود را ترک نمی‌کند، بلکه فردیت خود را به‌کناری می‌نهد و در انسانها مستحیل می‌گردد. اگرچه می‌گوید:

ما عدمهاییم و هستیهای ما   تو وجود مطلقی فانی نما[5]

ولی هستی مطلق را اینچنین توصیف می‌کند:

او نماید هم به‌دلها خویش را   او بدوزد خرقهٔ درویش را

---

۱) مثنوی، دوم، ب ۱۷۱۸.
۲) همان، ب ۲۵.
۳) همان، ششم، ص ۳۵۷، ب ۱۴۷۶ به‌بعد.
۴) همان، دوم، ب ۳۵۸۷.
۵) همان، اول، ب ۶۰۲.

منبسط بودیم و یک جوهر همه — بی‌سر و بی‌پا بُدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب — بی‌گِرِه بودیم و صافی همچو آب
چون به‌صورت آمد آن نور سره — شد عدد چون سایه‌های کنگره[۱]

تمام دوگانگیهای این جهان خاکی، از اسارت بی‌رنگیها در عالم رنگ، زاده است. هر آن کسی که به‌دنیای بی‌رنگی راه یابد، به‌دنیایی قدم نهاده است که در آنجا موسی و فرعون با هم آشتی کرده‌اند[۲]. اختلاف در ادیان از دوگانگیها و چندگانگیها برخاسته نه از حقیقت دین[۳]. اگر صدکتاب هم باشد، غرض از آن جز یک باب نیست. اگر به‌صد جهت هم روی بگردانی، مقصود محراب است. تمام راهها به‌یک خانه می‌رسند. هزاران خوشه‌از دانه‌یی رُسته‌اند. صدهزار نوع خوردنی هست ولی به‌اعتبار خوردن همه یک چیز است. چون تو غذایی بخوری و سیر شوی، طعامهای دیگر درنظر تو منفور می‌گردد. در گرسنگی تو احولانه یک غذا را صد هزار غذا دیده‌ای[۴]. باز می‌گوید: هندی و قفچاق و رومی و حبشی در خانهٔ گور یکرنگند. این بدان لحاظ است تا بدانی که این همه رنگ و نگار، حجاب و مکر و مستعار است. رنگ باقی «صبغة‌الله» است و بس. جز آن، همهٔ رنگها عاریتی است[۵]. این همه چون و چرا همانند کفی بر روی دریای بی‌چون درکشاکش است. این دریا در ذات و عمل ضدّ و مِثلی ندارد. هستیها از وی خلعت وجود پوشیده و هستی یافته‌اند[۶].

ملاحظه می‌شود که اگر این اعتقاد تحقق یابد، بیش از آنکه انسان را به‌ولنگاری وادارد و او را به‌دنیای نیستی بکشاند و غرق خیالات باطن کند، به‌وحدت وجود عملی راه می‌نماید، وحدتی که با بلندنظری بیکران، انسانیت را بر

---

۱) مثنوی، اوّل، ب ۶۸۵ـ۶۸۸.
۲) همان، اول، ب ۲۴۶۷ به‌بعد.
۳) همان، ص ۴۹، (؟)
۴) همان، ششم، ب ۳۶۶۷.
۵) همان، ب ۴۷۰۹ـ۴۷۱۱.
۶) همان، ب ۱۷ـ۱۶۱۸.

تخت فرمانروایی می‌نشاند و دنیا را به‌ابدیت می‌پیوندد و نیکی و خیر را هدف خود قرار می‌دهد.

دنیا چیست؟

مولانا هرگز دنیا را زشت و کائنات را مطرود و روی زمین را نکوهیده نمی‌داند. به‌نظر وی آنچه به‌نام دنیا نکوهش می‌شود، یا به‌عبارت صحیح‌تر دنیای نکوهش شده، همان حرص و آز است و حقیقت را درنیافتن است و بدین تقریر دنیا مفهومی است که به‌قدر دانش هرکس تغییر می‌کند. از دیدهٔ کسی که به‌حقیقت دست نیافته است، این دنیا به‌مثابهٔ برزخی است. چنانکه فرماید:

ای دهان تو خود دهانهٔ دوزخی   وی لبان تو بر مثال برزخی
نور باقی پهلوی دنیای دون   شیر صافی پهلوی جوهای خون[1]

از دیدگاه کسانی که دست در دامن یار دارند و به‌این دولت سرمدی رسیده‌اند، کُنج این جهان ناگزیر، مرداری بیش نیست[2] و گرفتار این زندان، تا روزی که افلاسش به‌ثبوت نرسد، در مجلس دنیا باقی خواهد ماند[3]. اهل دنیا جملگی زندانیند و درون زندان در انتظار مرگ نشسته‌اند، نادرند زندانیانی که جسم در زندان و جان در عالم علوی دارند[4]. اینان در چاه دنیا افتاده‌اند و درون چاه عکس خود را دیده‌اند. این تمثیل یادآور حکایت زیر از فیه مافیه است که مولانا از زبان شمس بیان کرده است:

«مولانا شمس‌الدین ـ قدّس سرّه ـ می‌فرمود که قافلهٔ بزرگی به‌جایی می‌رفتند، آبادانی نمی‌یافتند و آبی نی. ناگاه چاهی یافتند بی‌دلو، سطلی به‌دست آوردند و ریسمانها و این سطل را به زیر چاه فرستادند، کشیدند. سطل بریده شد. دیگری را فرستادند، هم بریده شد. بعد از آن اهل قافله را به‌ریسمانی می‌بستند و در چاه فرو

---

۱) مثنوی، دوم، ب ۱۲ـ۱۳.
۲) همان، ب ۵۹۲.
۳) همان، ص ۶۵۳.
۴) همان، ششم، ب ۴ـ۳۴۰۵.

می‌کردند، برنمی‌آمدند. عاقلی بود، او گفت: من بروم. او را فرو کردند. نزدیک آن بود که به‌قعر چاه رسد[۱]. سیاهی باهیبتی ظاهر شد. این عاقل گفت: من نخواهم رهیدن، باری تا عقل را به‌خودم آرم و بیخود نشوم تا ببینم که بر من چه خواهد رفتن. این سیاه گفت: قصهٔ دراز مگو، تو اسیر منی، نرهی الاّ به‌جواب صواب، به‌چیز دیگر نرهی. گفت: فرما. گفت: از جایها کجا بهتر؟ عاقل گفت: من اسیر و بیچارهٔ ویم، اگر بگویم بغداد یا غیره چنان باشد که جای وی را طعنه زده باشم. گفت: جایگاه آن بهتر که آدمی را آنجا مونسی باشد، اگر در قعر زمین باشد، بهتر آن باشد و اگر در سوراخ موشی باشد، بهتر آن باشد. گفت: احسنت، احسنت. رهیدی، آدمی در عالم تویی. اکنون من ترا رها کردم و دیگران را به‌برکت تو آزاد کردم. بعد از این خونی نکنم، همهٔ مردان عالم را به‌محبت تو به‌تو بخشیدم. بعد از آن اهل قافله را از آب سیراب کرد...»[۲].

چنین برمی‌آید که دنیای نکوهیده در نظر مولانا، دنیایی است که انسان را به‌آرامش اجتماعی نمی‌رساند و آینده‌یی مطمئن برای وی تأمین نمی‌کند و او را به‌حیاتی آزاد از بندها و سرشار از صفای درون سوق نمی‌دهد. دنیایی است اسیر چنگال حرص و راه نیافته به‌نشئهٔ ابدی. پهنه‌یی است که آرامش روحانی انسانها را برهم می‌زند و انسان را از مقام والای انسانی تنزّل می‌دهد تا جایی که هرکس به‌منافع فردی و شخصی خود می‌اندیشد. جایگاهی است که حرص و آز در آن فرمان می‌رانند و گستره‌یی است محاط با شرطهایی که حرص و آز را به‌وجود می‌آورند. گسستن این بندها و رهایی از این زندان سیم و زر ضروری است. چرا که اگر دریا را در کوزه‌یی بریزی، جز نصیب یکروزه در آن نگنجد. اما کوزهٔ چشم حریصان پر نمی‌گردد. بیماری حرص تنها یک علاج دارد و آن عشق است. عشق داروی جملهٔ علتهاست...[۳].

---

۱) در متن فیه مافیه: «رسید»
۲) فیه مافیه، ص ۸۳ به‌بعد.
۳) مثنوی، اول ب ۱۹-۲۴.

در دنیایی که قهرخانهٔ کردگار است[1] و پیوسته چون تمساحی دهان بازکرده و برای طعمهٔ مرغکان، کرم لای دندانهای خود نهاده[2]، امارت، وزارت و سلطنت، وبال مردم شدن و درواقع مرگ و درد و احتضار است[3]. این ملک بر تن‌پرستان ارزانی باد. ما بندهٔ عشق بی‌زوالیم[4]. هیچ گوشه‌یی در جهان بی‌دد و دام نیست، آرامش فقط در خلوتگاه حق است[5]. ناگزیر چنین دنیای نکوهیده را باید شناخت و شناساند. مولانا در ابیات زیر خود به‌تعریف دنیا برمی‌خیزد:

«چیست دنیا؟ از خدا غافل بُدن — نی قماش و نقره و میزان و زن
مال را کز بهر دین باشی حمول — نِعْمَ مالٌ صالحٌ خواندش رسول
آب در کشتی هلاک کشتی است — آب اندر زیر کشتی پشتی است
کوزهٔ سربسته اندر آب زَفت — از دل پر باد فوق آب رفت
باد درویشی چو در باطن بود — بر سر آب جهان ساکن بود
گرچه جملهٔ این جهان ملک وی است — ملک در چشم و دل وی لاشی است»[6]

این نَفْس است که دنیا را در دیدهٔ ما تنگ و کدر جلوه می‌دهد و انسان را به‌نزاع با حق وا می‌دارد[7].

آفرینش دائمی است و دنیا نبردگاه است

مولانا، دنیا، هستی، حیات و رویدادها و ـ در یک کلمه ـ آفرینش را با همان دیدهٔ وحدت می‌نگرد و از دیدگاه وی «دنیا پیوسته نو می‌شود، ما از نوشدن غافلیم و در بقا مانده‌ایم. عُمر چون جویباری درگذر است، ولی براثر سرعت در جسد مستمری می‌نماید. اگر آتشی را به‌سرعت به‌چپ و راست حرکت دهی، در نظرت خطی

---

۱) مثنوی، ششم، ب ۱۸۹۰.
۲) همان، ب ۴۰۸۲ـ۴۰۸۶.
۳) همان، ب ۲۲۳ـ۲۲۴.
۴) همان، ب ۲۰ـ۴۴۲۲.
۵) همان، دوم، ب ۵۹۱ به‌بعد.
۶) همان، اول، ب ۹۸۳ به‌بعد.
۷) همان، دوم، ب ۷۸۴.

آتشین جلوه خواهد کرد. عمر نیز چنین است»[1].

مولانا معتقد است که «این جهان، جهان دیگری می‌زاید و این توده و محشر را نمایش می‌دهد، من اگر تا قیامت این قیامت را شرح دهم، نمی‌توانم»[2]. او تنازع مداوم در پهنهٔ هستی و تحرّک دائمی مادّه را با دیدهٔ باطن‌بین دیده است. به‌عقیدهٔ وی هرچیزی، هر موجودی دهانی و حلقی جداگانه دارد. خاک با دهان خداداد، آب می‌خورد و صدگونه گیاه می‌رویاند. حیوانات گیاهان را می‌خورند و ستبر می‌شوند، تا انسان را لقمه‌یی باشند. انسان می‌بالد و آنگاه‌که روح و بصر از وی جدا شد، خاک او را به‌کام خویش می‌کشد. می‌گوید: «ذرّه‌هایی دیدم‌که برای گرفتن غذا دهان گشوده بودند. اگر غذاهای آنها را بازگویم، سخن به‌درازا می‌کشد. بدان که جملهٔ عالم از آکل و مأکول به‌وجود آمده، جهان و جهانیان وجودی پراکنده دارند...»[3].

این حکیم بزرگوار بعد از بیان این مطالب و اتحاد موجود بین عالم و آدم می‌فرماید: چون درست بیندیشی، درخواهی یافت که تنازع سراسر عالم را فرا گرفته است. ذرّه با ذرّهٔ دیگر درستیز است، چنانکه دین با کفر جهاد کند. ذرّه‌یی به‌چپ می‌گراید و آن ذرهٔ دیگر در طلب چیزی به‌راست پرواز می‌کند. ذرّه‌یی اوج می‌گیرد و ذرهٔ دیگر نگونسار می‌گردد. جنگ و گریز آنها راکه درکمال سکوت درمی‌گیرد، به‌دیدهٔ دقت بنگر. جنگ ظاهری آنها از جنگی درونی ناشی می‌شود. از این خلاف ظاهر، آن خلاف باطن را دریاب[4].

می‌فرماید:

جنگ طبعی، جنگ فعلی، جنگ قول — درمیان جزوها حربی است هول
این جهان زین جنگ قائم می‌بود — در عناصر در نگر تا حل شود[5]

---

۱) مثنوی، اول، ب ۴۹ ـ ۱۱۴۴.
۲) همان، دوم، ب ۱۱۸۷ از نثر و شرح مثنوی استفاده شد.
۳) همان، سوم،ب ۱۸ـ۳۱.
۴) همان، ششم، ب ۳۶ به‌بعد.
۵) همان، ب ۴۶ـ۴۷.

در این جهان هستی که پیوسته در تغییر است، هر سببی مادر، و اثر مادر فرزند است. چون اثر بزاید، آن خود سببی می‌گردد تا آثار شگفت‌انگیز دیگری به‌وجود آورد. این تسلسل اسباب، نسل در نسل است ولی برای دیدن آن دیدهٔ پرنور بسیار ژرف‌بین لازم است[۱]. هر سبب بالاتر از اثر خود است. چنانکه سنگ و آهن برتر از شرر است. گرچه شاخه بر میوه تقدم دارد، ولی از حیث هنر میوه برتر از شاخه است. زیرا که مقصود از درخت، میوه است، پس درحقیقت میوه مقدّم بر درخت است[۲].

مولانا که تداوم در خلقت را می‌پذیرد، معتقد است که کائنات در این تداوم، راه تباهی نمی‌سپرد، بلکه پیوسته به‌سوی تجدد و خوبی و زیبایی پیش می‌رود. از این رو مولانا شیفتهٔ تازگیهاست. تا جایی که دامن از صحبت کهن‌اندیشان و کهنه‌پرستان فراهم می‌چیند و می‌فرماید: بیان این مقال، شرحی مفصل می‌خواهد و من در شرح آن از فهمهای قاصر می‌هراسم. فهمهای کهن کوتاه‌اندیش، صدگونه خیال بد به‌مخیّلهٔ خود راه می‌دهند. همه‌کس یاراییِ شنیدن سخن راست را ندارد. چنانکه هر مرغکی انجیرخوار نیست. برای تصویر ماهی، آب و خشکی برابر است و برای شستن سیاهی از هندو، صابون و زاج یکسان است. اگر تصویری غمگین بر صفحه‌یی نقش کنی، آن تصویر از غم و شادی آگاه نیست[۳]. وقتی می‌خواهد روزگار خود را تصویر کند، می‌فرماید: قرنها سپری شد و رفت و کهن شد. این قرن نوی است. ماه همان ماه است، ولی آب، آن آب نیست[۴]. رباعی زیر عشق به‌نوجویی و اندیشهٔ پیشتاز مولانا را واضح‌تر بیان می‌کند:

هر روز خوش است منزلی بسپردن

چون آب روان فارغ از افسردن

---

۱) مثنوی، دوم، ب ۱۰۰۰ـ۱۰۰۲.
۲) همان، ب ۶۹ـ۱۹۶۱.
۳) همان، اول، ب ۶۱ـ۲۷۶۷.
۴) همان، ششم، ب ۲۱۷۵.

دی رفت و حدیث وی چو دی هم بگذشت
امروز حدیث تازه باید کردن[۱]

او نه‌تنها از نوجویی نمی‌هراسد، بلکه رمندگان از نوجویی را نکوهش می‌کند و به‌سائقهٔ عقیدهٔ خود به‌نتیجهٔ طبیعی زیر می‌رسد:

نوبت کهنه فروشان درگذشت نو فروشانیم و این بازار ماست[۲]

و خود را «احمد» زمان خویش می‌نامد:

امروز منم احمد، نی احمد پارینه امروز منم عنقا، نی مرغک باچینه[۳]

دنیا و عقبیٰ ازنظر مولانا

مولانا در خلقت انسان، نظامی را می‌پذیرد که از آمیخته‌شدن فلسفهٔ اسلام با تصوف به‌ظهور رسیده است. در این نظام، انسان از افلاک به‌عناصر و از عناصر به‌نباتات و از نباتات به‌جانداران رسیده، تا پدر و مادرْ اجزای او را از عالم موالید گرد آورده‌اند. انسان، پیش از دنیای موالید، در عناصر و پیش از آن در افلاک بود و قبل از استقرار در افلاک صفت الهی داشت. صفتی که عین ذات بود.

آنان که به‌صورت انسان بدین جهان گام نهند و کمال یابند، تا این صورت را فرو گذارند، به‌عالم بی‌صفاتی راه خواهند یافت و به‌هستی مطلق خواهند رسید. کسانی که بدین کمال واصل نگشته‌اند، به‌مرتبه‌یی که در این دنیا کسب کرده بودند، مقید خواهند شد و در عالمی ایجاد شده از صور مثالی افعال خود که مانند تصاویر رویایی، احساس در آن دخالت نخواهد داشت و عناصر در آن یافت نخواهد شد،

---

۱) کلیات شمس، ج ۸، ص ۲۴۲، رباعی ۱۴۳۸.
۲) همان کتاب، ج ۱، ص ۲۴۶.
۳) همان کتاب، ج ۷، ص ۱۰۴. لازم بود که در همان چاپ اول دربارهٔ «احمد پارینه» که ظاهراً مرحوم عبدالباقی عنایتی به‌معنی اصطلاحی آن نشان نداده بود، توضیحی بیفزایم. احمد پارینه به‌کسی گویند که در اندیشهٔ او هیچ تغییر و تبدیلی پیدا نشود. از این معنی، مقصود مؤلف هرگز استخراج نمی‌شود. چنانکه در بیت زیر خود مولانا فرماید:
خواجه چرایی چنین، کز تو رمد عشق دین زانکه همی بیندت احمد پارینه‌ای،
ج ۶، ب ۳۲۰۱۲.

در خوشی یا الم به‌سر خواهند برد.

می‌بینیم که مولانا، وقتی انسان و انسانیت را مطرح می‌کند، عقیده‌یی مثبت اظهار می‌دارد، اما اعتقاد به‌روح، موجب می‌شود که نتیجه‌یی دوگانه یابد. جسم بعد از مرگ نیز در بوتهٔ هستی خواهد گداخت و بازبه‌حیات خویش ادامه خواهد داد ولی روح به‌عالم علوی و به‌هستی مطلق خواهد پیوست. از بیان مولانا:

عطشی که در جان ماست، از جذبهٔ آب است. آب از آنِ ماست و ما هم به‌آب متعلقیم. از راه عقل آسمان چون مرد و زمین مانند زن است. چراکه هر دانه‌یی که آسمان بیفشاند، زمین می‌پروردش. اگر زمین سرد شود، آسمان حرارتش می‌بخشد و اگر زمین را خشکی فراگیرد، آسمان رطوبت نثارش می‌کند و پیوسته همانند مردی که در تلاش معاش بازارها را درمی‌نوردد، سرگشته است. زمین و آسمان را از هوشمندان شمار که کار هوشمندان می‌کنند[1].

اگر از باغ و آب و گل جدا شدی، لقمه‌یی گشتی و به‌عالم حیات پای گذاشتی، اکنون غذا باش و به‌توش و اندیشه بدل شو. اگر پیش از این شیرهٔ نبات بودی، اکنون شیر بیشه باش. به‌خدا که تو در ازل از صفات حق جدا شده بودی، اکنون بار دیگر با همان چالاکی به‌عالم صفات بازگرد. تو از ابرها و آسمان و خورشید آمدی، به‌صفات بدل شدی و به‌آسمانها رفتی. به‌هیأت نور و باران فرود آمدی، حال با صفاتی پاکیزه به‌عالم صفات می‌روی. جزوی از خورشید و ابر و ستارگان بودی، اکنون به‌نفس و کردار و گفتار بدل شده‌ای. هستی انسان از مرگ نبات می‌زاید. اینجاست که «اُقْتلونی یا ثقاتی»[2] مصداق می‌یابد. بعد از مرگ، اگر چنین سودی عاید ما شود، در آن حال است که: «انّ فی قتلی حیاتی»[3] مفهوم راستین پیدا می‌کند. نصیب فرشتگان، کار و گفتار درست و راستی است و فرشتگان با این نردبان به‌معراج آسمانها رفتند. چنانکه غذا نصیب انسان شد و از جمادی

---

۱) مثنوی، سوم، ب ۴۳۹۱-۴۴۱۱.

۲) مصراعی است از حسین‌بن منصور حلاج، نگاه کنید به:
Louis Massignon: Les Diwan-d'Al-Hallaj, Paris, 1931, pp. 33-34.

۳) مصراع دوم بیت حلاج است، به توضیح پیشین مراجعه شود.

به‌حیوانی رسید[۱].

آن کدبانو به‌نخود گفت: من هم چون تو از اجزای زمین بودم، چون لباس آتشینِ مجاهده بر تن کردم، شایستگی یافتم و پذیرای انعام شدم. مدتی در دیگ زمانه جوشیدم و زمانی دیگر درون دیگ تن غلیان کردم و به‌مدد این دو جوشش، حسّها را توان بخشیدم و به‌روح تبدیل یافتم و اکنون به‌طبخ تو مشغولم. تا جماد بودم، می‌گفتم: تو از این عالم می‌روی، تا به علم و صفات معنوی بدل گردی. چون روح شدم، می‌گفتم: جوشی دیگر بزن تا از حیوانیت نیز بگذری[۲].

باز می‌فرماید: از جمادی مُردم، به‌نباتی رسیدم، از عالم نبات گذشتم به‌صورت حیوان درآمدم، از عالم حیوان گذشتم، قدم به‌مرحلهٔ انسانی گذاشتم. پس ترس برای چیست؟ از مردن چه زیانی دیده‌ام؟ بار دیگر از بشریت می‌میرم، تا در عالم فرشتگان به‌پرواز درآیم. از جویبار فرشتگی نیز باید بگذرم. آری خود را در عالم فرشتگان نیز باید فدا کنم تا به‌چیزی بدل شوم که دروهم نگنجد. چرا که جز وجه ذوالجلال همه‌چیز فانی است پس عدم گردم و چون ارغنون به‌نوا درآیم که «اِنّا لله وَ اِنّا الیه راجعون»[۳]. [۴].

آدمی ابتدا به اقلیم جماد پانهاد. از عالم جماد به‌عالم نبات درآمد. سالها در عالم نبات گذرانید و هیچ از عالم جماد یاد نکرد. چون از عالم نبات به‌عالم حیوان وارد شد عالم نبات را از یاد برد. جز آنکه گهگاه و مخصوصاً در وقت بهار و گل و سبزه به‌یاد آن عالم افتاد... باز آن خالق بیچون او را از عالم حیوانی به‌عالم انسان سوق داد. همین‌طور اقلیم به‌اقلیم رفت، تا خردمند و دانا و سترگ شد. همانطور که او عقلهای نخستین را به‌یاد ندارد، اکنون نیز فراموش کرده است که از این مرحله هم خواهد گذشت. اگر او از این عقل آزمند و حریص برهد، صدهزاران عقل

---

۱) مثنوی، سوم، ب ۸۰ـ۴۱۸۹.
۲) همان، ب ۴۲۰۴ ـ ۴۲۰۸.
۳) قرآن کریم، بقره، ۲ / آیهٔ ۱۵۶: ما از آن خدا هستیم و به‌او باز می‌گردیم. (ترجمه از مرحوم قمشه‌ای است).
۴) مثنوی، سوم، ب ۳۹۰۱ به‌بعد.

شگفتی آفرین خواهد دید[۱].

مولانا می‌فرماید: کمال یافته تا مقام فرشتگی پیش خواهد رفت از این عالم صفات نیز خواهد گذشت و به «هستی مطلق» خواهد رسید. ظاهراً او از کلمهٔ «مَلَک» منتهای عالم صفات را قصد کرده است. زیرا که او عالم ملکوت را هم نسبت به «هستی مطلق» عالمی مقید می‌داند. به‌نظر او حور و غلمان یا به‌عبارتی صحیح‌تر بهشت[۲] و شیطان، صورتهایی هستند که از اندیشه‌های خوب بهنجار و توهمات زشت و ناهنجار می‌زایند[۳]؛ چنانکه او گاهی جبرئیل را که معنی محض است، به‌عالم استغراق راه نمی‌دهد[۴].

مولانا به‌اتکای این عقاید، عالم دیگر را عالم مثالی فرض می‌کند که راه نیافتگان به‌کمال در آن باقی خواهند ماند. معاصی و قبضها بعد از مرگ به‌شکل زنجیری درخواهند آمد، همانطور که معاصی و جرائم دنیوی نیز به‌صورت زندان و چهارمیخ تجلی می‌کنند[۵]. روز حشر، هر عَرَضی به‌صورت چیزی نشان داده خواهد شد[۶]. مولانا در انسانها اصل خوبی را می‌پذیرد و دوزخ را شکل یافته از بدیهای عارضی و جایگاه تصفیه و پالایش می‌داند که زشتیهای عارضی را خواهد سوزاند و خاکستر خواهد کرد و تصفیه و پالایش درون را چنین توصیف می‌کند: «آتش دوزخ قشر را می‌سوزاند، او را ابداً با مغزکاری نیست. اگر به‌سوی مغز شعله‌یی می‌دواند برای پختن آن است نه سوزاندنش»[۷].

---

۱) مثنوی، چهارم، ب ۴۶-۳۶۴۹.
۲) حور و غلمان، از باب مجاز مرسل (ذکر حال و ارادهٔ محل)، بهشت را گفته است.
۳) فرماید:
زاده از اندیشه‌های خوب تو ولدان و حور   زاده از اندیشه‌های زشت تو دیو کلان
کلیات شمس، ج ۴، ص ۱۹۰
۴) فیه مافیه، ص ۱۲.
۵) مثنوی، سوم، ب ۳۵۳ و ۳۵۹.
۶) همان، دوم، ب ۹۶۳.
۷) همان، ششم، ب ۳۹۲۷-۳۹۳۰.

او سرای دیگر را عالم وحدت و انسانیت می‌انگارد و می‌گوید: در این جهان، ضمیر انسانها چون گاو ابرص است و دوک سخن آنان کلام صدرنگ می‌ریسد. جهان، جای صددلی و صدرنگی است. درون آن یکرنگی چگونه می‌تواند تجلی کند؟ روز دولت زنگیان است، رومیان در پردهٔ اختفایند. جهان چون شبی قیرگون است و خورشید پیدا نیست. قدرت، به‌دست گرگ است و یوسف در قعر چاه. حکمرانی با قبطی است و فرمانروا فرعون. بگذار چند صباحی نیز این سگان از این خوان بیدریغ نصیبی داشته باشند. اکنون شیران در اعماق بیشه‌ها منتظر امر «تعالوا»[1] هستند، تا امر صادر شود، از بیشه به‌در خواهند آمد و داد خواهند داد. آن وقت انسانیت برّ و بحر را فرا خواهد گرفت. آن روز موعود گاوان پیسه قربانی خواهند شد. آری آن روز قربان ـ آن روز رستاخیز خوف‌انگیز ـ روز شادمانی مومنان و روز نابودی گاوان است. در آن روز پرندگان دریایی، چون کشتیها برفراز اقیانوس آسمان به‌پرواز درخواهندآمد. آن که باید هلاک شود، با برهان الهی به‌هلاکت خواهد رسید و آن که باید رستگار شود به‌جانب سلطان خواهد رفت[2].

پس از خواندن این مطالب، انسان تردید می‌کند که آیا مولانا می‌خواهد سرای دیگر را توجیه کند، یا چنین عالمی را در مخیّلهٔ خود مجسم کرده است؟ در این دودلی، سخنان شمس در مقالات از ذهن می‌گذرد که «سخن همین است که آنچه باطن من است ظاهر شدی، باطن من یکرنگی است، عالم یکرنگ شدی، شمشیر نماندی و قهر نماندی و این سنّت اله نیست که این عالم چنین باشد...»[3]. این سخنان، شبیه گفته‌های مولاناست. چنانکه مشهود است، شمس این یگانگی و یکرنگی را در این جهان متحقق نمی‌داند. به‌قرینهٔ گفته‌های شمس، ناگزیر مولانا نیز از آخرت سخن می‌گوید. والاّ در شعر زیر که از مرگ و عوالم پس از آن سخن گفته

۱) قرآن کریم، آل عمران، ۳ / آیهٔ ۶۱.
۲) مثنوی، ششم. ب ۱۸۶۸ـ۱۸۷۸: قسمت اخیر اشاره است به‌آیهٔ ۴۴ سورهٔ هشتم: تا هرکه هلاک می‌شود به‌دلیلی هلاک شود و هر که زنده می‌ماند به‌دلیلی زنده بماند که خدا شنوا و داناست (ترجمهٔ آیه از پاینده است).
۳) مقالات، نسخهٔ خطی، ص ۱۱، ص ۱ـ۴.

است، بحثی از آخرت دربین نیست. آنچه از انسان می‌ماند شر و خیر است. آنکه بدی می‌کند، با زشتیهای خود کوچ خواهد کرد و آنکه خوبی کند، با نیکیهای خود در خاطره‌ها خواهد ماند:

رفتیم، بقیه را بقا باد — لابد برود هر آنکه او زاد
پنگان فلک ندید هرگز — طشتی که زبام درنیفتاد
چندین مدوید کاندر این خاک — شاگرد همان شدست کاستاد
ای خوب مناز، کاندرآن گور — بس شیرینست لا، چو فرهاد
آخر چه وفا کند بنایی — کاستون ویست پارهٔ باد؟!
گر بد بودیم بد ببردیم — ور نیک بُدیم یادتان باد
گر اوحد دهر خویش باشی — امروز روان شوی چو آحاد
تنها ماندن اگر نخواهی — از طاعت و خیر ساز اولاد
آن رشتهٔ نور غیب باقی است — کانست لباب روح اوتاد
آن جوهر عشق کان خلاصه‌ست — آن باقی ماند تا به‌آباد
این ریگ روان چو بی‌قرار است — شکل دگر افکنند بنیاد
چون کشتی نوحم اندرین خشک — کان طوفانست ختم میعاد
زین خانهٔ نوح کشتیی بود — کز غیب بدید موج مرصاد
خفتیم میانهٔ خموشان — کز حد بردیم بانگ و فریاد[1]

انسان وقتی چنین غزلی را می‌خواند، چه بگوید؟ مولانا می‌گوید:

روح یکی دان و تن گشته عدد صدهزار
همچو که بادامها در صفت روغنی
چند لغت در جهان، جمله به‌معنی یکی
آب یکی گشت چون خابیه‌ها بشکنی[2]

۱) کلیات شمس، ج ۲، ص ۸۷.
۲) همان، ج ۶، ص ۲۴۴.

او بدین بیان، جان را درمیان اَبدان آینده و میرنده یکی می‌بیند و آن را واحد و هستی را یگانه می‌داند. ابدان را تظاهر تکثّر آن جانِ یگانه تلقی می‌کند. بدینسان وحدتی بین جان و تن نیز برقرار می‌کند.

جبر و اختیار، مسئولیت و انتقاد

یکی از مهمترین مسائل بعد از پیدایی اندیشه‌های فلسفی در اسلام، مسألهٔ جبر و اختیار است. پیش از این مختصراً در این باب بحث کرده و گفته بودیم که معتزله عقیده داشتند کاری که بنده انجام می‌دهد، به‌اراده و اختیار اوست و درمقابل آنان مُجبّره بودند که وجود اراده و اختیار را در انسان به‌کلّی رد می‌کردند. شیعیان نظر معتزله را پذیرفتند و اهل سنت از عقیدهٔ مجبّره پیروی کردند. با این تفاوت که اهل سنت برای انسان ارادهٔ جزئی قائل بودند. به‌اعتقاد اهل سنت، اگرچه آدمی ارادهٔ جزئی خویش را به‌کار می‌اندازد ولی کاری که انجام می‌گیرد، از خداست. اما در این عقیده تناقضی وجود دارد، بدین وجه که اگر خدا برکارهایی که آدمی انجام می‌دهد، علم داشته باشد، انجام آن کارها ضروری است و اگر عکس باشد، علم خدا مطابق واقع نخواهد بود. وانگهی با ایمان به این‌که خدای تعالی هرکاری را چنانکه می‌خواهد، عمل کند، درحالی که کفر را از بندگان خود نمی‌پسندد[1]. اگر ارادهٔ جزیی به‌آدمی عطا کند، و کاری کفرآمیز از آدمی سر بزند و تنها به‌دلیل صرف ارادهٔ جزیی آن کار صورت عمل به‌خود گیرد، نوعی جبر ضمنی تحمیل می‌گردد که واقعاً قابل توضیح نیست. شیعیان مسأله را به‌شیوهٔ دیگری طرح می‌کنند و می‌گویند که «علم خدا انسان را به‌انجام کاری مجبور نمی‌کند». باید دانست که این توجیه، چیزی جز جابه‌جاکردن کلمات نیست. بدین معنی که آدمی ناگزیر کار خوب یا بدی را که خدا بدان علم دارد، انجام خواهد داد. اگر خدا انجام آن کار را هم نخواهد، باز در نهاد آدمی میلی و استعدادی برای خوبی یا بدی نهاده است. اگر بگوییم که خدای تعالی انسان را به‌انجام شر وا نمی‌دارد، این گفته معادل این است

۱) قرآن کریم، زمر، ۳۹ / آیهٔ ۷.

که بگوییم خدای تعالی استعداد انجام شر به‌آدمی نداده است. و از این روست که برخی از فلاسفهٔ اسلام زشتیها را عارض بر وجود آدمی دانسته‌اند و برخی دیگر گفته‌اند که هرکس و هر چیزی نسبت به‌ماهیت و استعدادی که دارد، عمل می‌کند. یعنی کارها نسبت بدان استعداد انجام می‌پذیرند ولی ماهیتها و استعدادها مخلوق نیستند. به‌اعتقاد این گروه پدیده‌ها چنانکه خدا بدانها علم دارد، به‌ظهور نمی‌رسند، زیرا که علم خدا تابع معلوم است. به‌عبارت دیگر خدا بر ماهیّت اشیا علم دارد درحالی که این عقیده کاملاً مغایر اصل مسلّم اسلامی است که ذات و علم خدا مطلق است.

اما صوفیه بحث قَدَر و اراده را کلاً به‌وجهی دیگر طرح کرده‌اند. آنان وحدت وجود را اساس اندیشهٔ خود قرار داده‌اند و از دیدگاه آن اصل به‌ایضاح مسأله پرداخته‌اند. به‌عقیدهٔ صوفیه هیچ‌چیز جز ذات الهی وجود حقیقی ندارد و تمام موجودات تجلّی ذات مطلق است. پس اراده منحصر به «ذات مطلق» است. اراده‌یی که در وجودهای اضافی به‌چشم می‌خورد، جز تجلّی ارادهٔ هستی مطلق نیست. آبی که از شیر جاری است، از منبعی ناشی شده منتهی باتوجه به‌شکل و هیأت شیر، حتی با درنظر گرفتن رنگ آن و طعم آب وصفهایی برای خود یافته است. شاید شیرهای آب چنین پندارند که آب را آنها جریان می‌دهند، ولی این ظاهر مسأله است، صورت واقعی و درونی چنین نیست. آب سرچشمهٔ دیگری دارد و بدین اعتبار معتزله راه خطا رفته‌اند.

اما مولانا در این بحث نیز راهی عملی درپیش می‌گیرد. به‌عقیدهٔ وی حق با معتزله نیست ولی جبریّه نیز کاملاً مُحق نیستند. چرا که اگر تیری پرتاب کنیم، ما به‌منزلهٔ کمانیم. همانطور که زاری ما دلیل اضطرار ماست، خجلت ما هم براختیار ما دلیل است. اگر اختیاری نداریم چرا باید از کردهٔ خود شرمسار شویم؟ و چرا استادان به‌تربیت شاگردان قیام می‌کنند؟ و به‌کدام دلیل ما از تدبیری به‌تدبیر دیگر رو می‌کنیم؟ انسان به‌انجام هرکاری که میل کند، به‌وضوح در انجام آن توانایی احساس می‌کند و اگر تمایل به انجام کاری نداشته باشد، به‌جبر دست می‌یازد و

می‌گوید: این از خداست:

انبیـــا در کـــار دنیـــا جـــبریند کـــافران در کـــار عـــقبی جـبریند

آدمیان کارهای زشت را به‌خدا نسبت می‌دهند، تا خود را بی‌گناه احساس کنند. انبیا درکارهای آن جهان و کافران درکارهای این جهان اختیار را برگزیده‌اند[۱]. جبر، انکار نعمتهای خداست. جبر، درمیان راهزنان خفتن است[۲]. حقیقت جبر، معیّت با خداست و این جبر، جبر عامّه، جبر نَفْس امّارهٔ خودکامه نیست. جبر و اختیار در وجود آدمی از خیال زاده است[۳]. یکی دستش می‌لرزد، رعشه دارد. تو خود دستت را می‌لرزانی. هر دو لرزش از خداست، اگرچه با هم قابل قیاس نیست. تو که دستت را می‌لرزانی، نادم می‌شوی. پس چرا او که دستش می‌لرزد، پشیمان نیست؟[۴] بین دو کار مردّدیم، اگر اختیاری نباشد. این تردید برای چیست؟ آیا آنکه دست و پایش بسته باشد. هوس انجام این یا آن کار را دارد؟ پس تردید، قدرتی می‌خواهد. تو چگونه جرم را به‌گردن دیگران می‌نهی؟ چرا باید عمرو مرتکب قتلی شود و زید قصاص پس دهد؟[۵] جبر، پروبال کاملان و بند و وبـال کـاهلان است. همچون رود نیل که برای مؤمن آب و برای کافر خون است[۶].

می‌بینیم که مولانا ادّعای کسانی راکـه بـه‌حقیقت و هسـتی مـطلق واصـل نشده‌اند و اعمال خود را به‌ارادهٔ کلّی نسبت می‌دهند، نادرست می‌خواند. به‌اعتقاد وی توانایی انسان از خداست. خالق حرکت، ذات باری است و به‌قدر استعداد هر پدیده‌یی است. ولی همانطورکه در عالم ماده در دنیای معنی نیز برای تعالی باید جهد کرد و منشأ این مجاهده را از اختیار باید دانست و باید ادب را مراعات کرد و تقصیر را متوجه خود دانست و خیر را بـه‌خدا مـنسوب بـاید داشت. اگـر آدمـی

۱) مثنوی، اول، ب ۶۱۴ـ۶۳۸.
۲) همان، ب ۹۳۹ـ۹۴۳.
۳) همان، ب ۶۳ـ۱۴۷۳.
۴) همان، ب ۱۴۹۶ـ۱۵۰۰.
۵) همان، ششم، ب ۴۰۹ـ۴۱۵.
۶) همان، ب ۴۳ـ۱۴۴۳.

به‌وجود فردی خویش تسلط داشته باشد و خود را موجود احساس کند، اعمال خود را از خود می‌داند و از این نظر در کردار خویش صاحب اراده و اختیار است. پس جبری‌بودن، مسئولیت اعمال ناهنجار را به‌میل و خواست خویش از خود سلب‌کردن است و این جز برآوردن رضای وجدان نیست. شاید که درواقع اراده‌یی وجود نداشته باشد، ولی این عدم برای انسان ناقص، سودی ندارد، چرا که او هنوز به‌مرحلهٔ حقیقت پا ننهاده است.

اما آنکه از مراتب ریاضت گذشته و راه به‌هستی مطلق گشوده باشد، ارادهٔ او چون هستی او به‌آن دریای کلّ واصل شده است. چنین کسی اگر از جبر سخن گوید، درست است، زیرا که خود در میان نیست و اگر از اختیار بحث کند، بجاست، زیرا که هستی او و چون اراده و اختیارش ناشی از ارادهٔ الهی است. کسی که بدین پایگاه برسد، چون از هستی فردی دست شسته، دیگر به‌انجام خواسته‌های شخصی برنمی‌خیزد و فرقی که واصل با غیرواصل دارد، همین است. والاّ همه‌کس می‌تواند مدعی شود که مدارج کمال را پیموده و به‌حقیقت مطلق راه یافته است و از این روست که باید گفت:

آنکـه گـوید جـمله حـقّند احـمقی است

وانکه گـوید جـمله بـاطل او شـقی است[1]

مولانا در باب جبر و اختیار نه با معتزله موافق است و نه آرای مجبّره را می‌پذیرد، بلکه صاحب‌نظر و مجتهدی است که نظریات صوفیه را نیز مطابق دید خود دیگرگون می‌سازد. اگرچه قیاس و استدلال را نمی‌پذیرد، ولی محققاً از «سلفیّه»[2] نیست و در باب قیاس و استدلال نظریات مستقل و آزادانه‌یی ابراز می‌کند. درنتیجهٔ همین اجتهاد است که نمی‌تواند صوفیی باشد که همه‌چیز را بپذیرد، یا سر به‌جیب مراقبت فرو برد و خود را ببازد. چشم او به‌حیات و جهان و آنچه در جهان است، پیوسته گشوده است.

---

۱) مثنوی، دوم، ب ۲۹۴۲.

۲) سلفیه: یکی از فرقه‌های امامیه است. ملل و نحل، ص ۱۲۵.

مولانا به‌عجز انسان واقف است. از این رو انتظار صلاح تام و کامل داشتن از انسان راکاری محال می‌داند و می‌گوید: اگر در آدمی صدهنر همراه یک عیب باشد، آن عیب به‌مثابهٔ چوب در نبات است. در ترازو هر دو را یکسان می‌سنجند، چراکه آن دو چون جسم و جان با هم خوشند[۱].

نقصها آینهٔ وصف کمال — و آن حقارت آینهٔ عزّ و جلال[۲]

درکار دنیا بردباری را برتر و ممتازتر می‌داند: شمشیر حلم نه‌تنها بُرّاتر از تیغ آهنین است، بلکه از صدلشکر پرتوان نیز ظفرانگیزتر است[۳]. اما درکارهای اجتماعی از مسئولیت فرد، سخن به‌میان می‌آورد و می‌گوید: به‌دزدان و منحوس دستان رحم کردن، ستم بر ناتوان است:

هین ز رنج خاص مسکل زانتقام — رنج او کم بین، ببین تو رنج عام
اِصبع مَلدوغ بُر در دفع شر — در تعدّی و هلاک تن نگر[۴]

این عقیده، سخنان زیر از انجیل متی را به‌یاد می‌آورد: «پس اگر چشم راستت تو را بلغزاند قلعش کن و از خود دورانداز، زیرا تو را بهتر آنست که عضوی از اعضایت تباه شود، از آنکه تمام بدنت در جهنم افکنده شود»[۵]. و ازنظر تأمین اجتماعی مفهومی شدیدتر از آیهٔ قرآن داردکه می‌فرماید: «و لکم فی القصاص حیوة یا اولی الالباب لعلکم تتقون»[۶].

او کسانی را که پیش از اصلاح خود، به‌عیب‌جویی از دیگران می‌پردازند، نمی‌پسندد:

وان گنه در وی زجنس جرم تست — باید آن خو را زطبع خویش شست
خُلق زشتت اندرو رویت نمود — که ترا او صفحهٔ آیینه بود...

---

۱) مثنوی، اول ب ۹۸-۱۹۹۹.
۲) همان، ب ۳۲۱۰.
۳) همان، اوّل، ب ۳۹۸۹.
۴) همان، ششم، ب ۶۲-۴۲۶۴.
۵) انجیل متی، باب پنجم، ۲۹-۳۰.
۶) قرآن کریم، بقره، ۲ / آیهٔ ۱۷۹: و قصاص برای حفظ حیات شماست ای خردمندان، که شاید ازکشتن یکدیگر پرهیز کنید.

مـــی‌زند بـــر آب استـــارهٔ ســـنی — خـاک تـو بـرعکس اخـتر مـی‌زنی
کین ستارهٔ نحس در آب آمـدست — تا کـند او سـعد مـا را زیـردست...
عکس پنهان گشت و اندر غیب راند — تو گمان بردی کـه آن اخـتر نمـاند
آن ستارهٔ نـحس هست انـدر سـما — هم بـدان سـو بـایدش کـردن دوا[1]

در جهاد معنوی پیش از هرچیز اصلاح نفس را خواستار می‌گردد.

کسانی بیشتر هدف تیر نکوهش و انتقاد مولانا قرار می‌گیرند که از ناتوانی و نادانی مردم بهره‌کشی می‌کنند. پیش از این گفته بودیم که مولانا با چه بیان تند و کوبنده‌یی مشایخ و خانقاه را به‌باد انتقاد گرفته است. او به‌محاکمی کـه به‌جـای عدالت، حق‌کشی را ترویج می‌کنند و به‌قضاتی که به‌نام شرع حق را باطل می‌کنند، سخت می‌تازد: «منقول است که شخصی را مگر زنش به‌سه طلاق سوگند داد که هرچه بگویم آن کنی و اگر نکنی من مطلّقه باشم. شوهرش راضی شد، گفت: باید که یک من گوشت خوک بخوری. آن مسلمان درین حال سرگردان شد و از هیچ عالِمی مشکل او حل نشد. برخاست و به‌حضرت مولانا آمد و زاریها نموده ازایـن حـال اِخبار کرد. فرمود که از محکمهٔ قاضی یک من نان بستان و بـخور تـا طـلاق واقـع نشود[2]».

مولانا رشوه‌خواری را هم سخت ملامت می‌کند و بدین مناسبت داستانی نقل می‌کند. گروهی عزم سفر کردند و به‌راه افتادند. در راه، گرسنگی بر آنان چیره شد. برای سدّ جوع چیزی نیافتند. ناگهان بچّه فیلی دیدند، خواستند آن را بکشند و کباب کنند، یکی از همسفران یاران را از این کار بازداشت و گفت: این حرص نتیجهٔ شومی دارد. یاران نپذیرفتند و بچهٔ فیل راکشتند و خوردند و سیر شدند و به‌خواب عمیقی فرو رفتند. آن یارِ گرسنه به‌نگهبانی یاران نشست. مادر فیل که به‌دنبال بچه می‌گشت، فرا رسید. نخست دهان نگهبان را بو کرد. چون بوی ناگوار حرص از او نشنید، رهایش کرد و به‌سراغ دیگران رفت. از هر که بوی بچّهٔ خود را استشمام کرد،

---

۱) مثنوی، ششم، ب ۵۲ـ۳۱۵۹.
۲) مناقب العارفین، ج ۱، ص ۴۳۲.

بی‌محابا کشتنش:

ای خورندهٔ خون خَلق از راه برد تا نه آرد خون ایشانت نبرد
مال ایشان خونِ ایشان دان یقین زانکه مال از زور آید در یمین
مادر آن پیل بَچْگان کین کشد پیل بچه خواره را کیفر کشد
پیل بچه می‌خوری ای پاره خوار هم برآرد خصم پیل از تو دمار[1]

او به‌صاحب‌منصبان و ارباب مقام چنان می‌نگرد که گویی بر گُردهٔ خلق سوارند و وبال گردن ایشانند:

بنده باش و بر زمین رو چون سمند چون جنازه نه که بر گردن نهند
جمله را حمّال خود خواهد کفور چون سوار مرده آرندش به‌گور
بر جنازه هرکرا بینی به‌خواب فارِسِ منصب شود عالی رکاب
زانکه آن تابوت بر خلق است بار بار بر خلقان فگندند این کبار
بار خود بر کس منه بر خویش نِهْ سروری را کم‌طلب درویش بِهْ
مرکب اَعناق مردم را مپا تا نیاید نِقْرِست اندر دوپا...[2]

ابیات زیر نظر مولانا را به‌وضوح در این باب بیان می‌کند:

پادشاهی را خدا کشتی کند
تا به‌حرص خویش بر صفها زند
قصد شه آن نه که خلق ایمن شوند
قصدش آنکه ملک گردد پای‌بند
آن خراسی می‌دود قصدش خلاص
تا بیابد او ززخم آن دم مَناص
قصد او آن نه که آبی برکشد
یا که کنجد را بدان روغن کند

---

۱) مثنوی، سوم، ب ۱۵۶ به‌بعد. این داستان در نفحات الانس جامی در شرح احوال ابوعبدالله القلانسی از زبان وی نقل شده است (نفحات الانس، چاپ تهران، ص ۱۰۹-۱۱۰.

۲) همان، ششم، ب ۲۴-۳۲۹.

گاو بشتابد زبیم زخم سخت
نه برای بردن گردون و رخت[1]

باز فرماید:

شاه آن باشد که از خود شه شود   نه به‌مخزنها و لشکر شه شود[2]
زانکه بَوش پادشاهان از هواست   بارنامهٔ انبیا از کبریاست[3]

مولانا تمام معایب اجتماعی زمان خود و هوسهای غیرطبیعی و خلاصه رویدادهایی را که موردپسند وی نبوده، به‌شدت به‌باد نکوهش می‌گیرد. او هرگز مجذوب خلسهٔ عارفانه‌یی نمی‌شود که چشم بر پدیده‌ها ببندد. به‌نظر وی حق، همیشه حق و باطل پیوسته باطل است:

رستم و حمزه و مخنَّث یک بُدی
علم و حکمت باطل و مُنْدَک بُدی
علم و حکمت بهر راه و بی‌رهی است
چون همه ره باشد آن حکمت تهی است[4]

یکی از انتقادات اجتماعی و شاید مهمترین آنها انتقاد او از روستاهاست. او می‌گوید: شهریان، صاحب ذوق و مؤدّبند. درعوض به‌روستائیان نیز غریب‌نوازی و فقیرپروری و مهماندوستی به‌ودیعت سپرده شده، هر شب در روستا میهمانی تازه رسیده هست که جز خدا پناهی ندارد[5]؛ با این حال توصیه می‌کند که:

دِه مرو دِه مرد را احمق کند   عقل را بی‌نور و بی‌رونق کند
قول پیغمبر شنو ای مجتبی   گور عقل آمد وطن در روستا
هرکه در رُستا بود روزی و شام   تا به‌ماهی عقل او نبود تمام

---

۱) مثنوی، ب ۹۳-۲۱۹۷.
۲) همان، دوم، ب ۳۲۰۸.
۳) همان، اول، ب ۱۱۰۴.
۴) همان، ششم، ب ۵۲-۱۷۵۳.
۵) همان، ب ۲۳۹۸-۲۴۱۰.

تـا بـه‌مـاهی احـمقی بـا او بـود　　از حشیش دِه جـز اینهـا چـه دْرَوَد
وانکــه مـاهی بـاشد انـدر روسـتا　　روزگـاری بـاشدش جـهل و عـما
دِه چه باشد، شـیخ و اصـل نـاشده　　دست در تـقلید و حـجت در زده[1]

اگرچه مولانا در بیت اخیر به‌تأویل گفتار خویش می‌پردازد و مـی‌گوید کـه غرض از ده، شیخ نادان و به‌حقیقت و اصل نشده و مقلد و حـجت‌تراش است، مع‌الوصف نظر خود دربارهٔ ده‌نشینان را نیز با همین تشبیه فاش می‌کند. حکـایتی دیگر در تأیید این نظر می‌آورد:

واعـظی را گـفت: روزی سـائلی　　کـای تـو مـنبر را سـنی‌تر قـائلی
یک سـئوالـستم بگـو ای ذولبـاب　　اندرین مـجلس سـئوالم را جـواب
بـر سر بـارو یکـی مـرغی نشست　　از سر و از دُم کـدامـینش بـهست؟
گفت: اگر رویش به‌شهر و دُم به‌دِه　　روی او از دُم او مـی‌دادن کـه بِـهْ
ور سوی شـهرست دُم رویش بـه‌دِه　　خاک آن دم باش و از رویش بجه[2]

این حکایت نشان می‌دهد که مولانا دارای چه اندیشهٔ متعـالی‌تر از حیـات ساده و ابتدایی روستا بوده و چقدر شایستگی مدنی داشته و کلاً تلقی او از زندگانی اجتماعی چگونه بوده است.

جهد و توکل

نظریات مولانا در باب جبر و اختیار، نتیجتاً درحیات دنیوی می‌توانست به‌دیدی واقع‌گرایانه منجر شود. مولانا دنیا را دنیای سببها و جنگها می‌داند و از این رو قبل از توسل به‌اسباب و پیش از جهد، توکل را نمی‌پذیرد. به‌نظر او توکل نیرویی معنوی است که به‌دنبال جهد به‌سراغ آدمی می‌آید. درحالی که در تصوف زاهدانهٔ کـهن، اِعراض کلّی از دنیا و تحمل ریاضات و توکل کامل به‌خدا و سر به‌کوه و بیابان نهادن، شرط تصوف بود. و در شاخهٔ دیگر در سلوک ذکر را اصل می‌دانستند و نزد آنان ترک

---

۱) مثنوی، سوم ب ۵۱۷ـ۵۲۲.
۲) همان، ششم، ب ۱۲۹ـ۱۳۳.

اسباب از شرایط عمده بود. حتی برخی از شاخهٔ قلندران شطّار برای ازبین بردن غرور و انانیّت، برخی از سالکان را به‌تکدّی وامی‌داشتند. از رسالة الملامتیهٔ ابوعبدالرحمن سلمی، چنین برمی‌آید که ملامتیان نیز بعضاً تکدّی را لازم دانسته‌اند[۱]. بین ملامتیان که مناسبات نزدیکی با اهل فتوت داشتند، شرط آن بود که سالک مطلقاً انجام کاری را برعهده بگیرد، ولی برخی از واصلان به‌مقام فنا به‌ترک اسباب معتقد بودند[۲].

اما ازنظر مولانا: مولانا به‌هیچ‌وجه تکدّی را نمی‌پذیرفت و می‌فرمود: «الله الله که جمیع اولیا در توقع سئوال را جهت ذلّ نفس و قهر مرید گشاده کرده بودند و رفع قندیل و تحمل زنبیل را واداشته و از مردم منعم بر موجب «واقرضوا الله قرضاً حسناً»[۳]، مال زکوة و صدقه و هدیه و هبه هم قبول می‌کردند، ما آن دو سوال را بر یاران خود دربسته‌ایم و اشارت رسول را برجای آورده که اِسْتَعْفِفْ عَنِ السؤالِ مَا اُسْتَطَعْتَ، تا هریکی به‌کدّیمین و عرق جبین خود اِمّا به‌کسب و اِمّا به‌تجارت و اِمّا به‌کتابت مشغول باشند و هرکه از یاران ما این طریقه را نورزد، پولی نیرزد...»[۴].

به‌عقیدهٔ مولانا کوشش مقدس‌ترین وظیفه است:

گر توکّل می‌کنی در کار کن — کشت کن پس تکیه بر جبّار کن[۵]
جهد حقّ است و دوا حقّ است و درد — منکر اندر جحد جهدش جهد کرد[۶]
کان فلانی یافت گنجی ناگهان — من همان خواهم مَه کار و مَه دکان
کارِ بخت است آن و آن هم نادرست — کسب باید کرد تا تن قادرست
کسب‌کردن گنج را مانع کی است؟ — پامکش از کار آن خود درپی است[۷]



۱) رسالة الملامتیه، طبع دکتر ابوالعلا عفیفی، مصر، ۱۹۴۵/۱۳۶۴، ص ۹۹ـ۱۰۱.
۲) ثمرات الفؤاد، صاری عبدالله، مطبعهٔ عامرهٔ استانبول ص ۷۹ـ۸۱.
۳) قرآن کریم، مزّمل، ۷۳ / آیهٔ ۲۰: و به‌خدا قرض نیکو دهید.
۴) مناقب العارفین، ج ۱، ص ۲۴۵.
۵) مثنوی، اول، ب ۹۴۷.
۶) همان، ب ۹۹۱.
۷) همان، دوم، ب ۳۳ـ۷۳۵.

گـفت سلطـان بـلک آن از نـفس زاد ریـع تـقصیرست و دخـل اجتهـاد...
بل قضا حـق است و جـهد بـنده حـق هـین مبـاش اعـور چـو ابـلیس خَـلَق[۱]
زهـد انـدر کـاشتن کـوشیدن است مـعرفت آن کشت را رویـیدن است
پس چـو تـن بـاشد جهـاد و اعتقـاد جان این کشتن نبات است و حصـاد[۲]

تمام این سخنان و بالاخره زندگانی شخصی وی بینش سازنده‌اش را آشکارا نشان می‌دهد.

---

۱) مثنوی، ششم، ب ۴۰۳، ۴۰۷.
۲) همان، ششم، ب ۹۱ـ۲۰۹۲.

بخش سوّم

فصل اول

تحول در مولانا

دین وانسانیّت ازدیدهٔ مولانا؛ عشق و مولانا؛ زن و مولانا؛ مولانا و موسیقی؛ سماع

دین و انسانیت از دیده مولانا

زندگانی مولانابا معتقداتش و معتقدات وی با سخنانش یک کلّ منسجم و یک هم‌آهنگی کامل پدید می‌آورد.

مولانا که به‌دنبال یک دورهٔ آمادگیِ طاقت‌فرسا، به‌بحرانی بی‌نظیر افتاده و سرانجام راه تمکین درپیش گرفته بود، تقدس انسان را به‌والاترین درجه ارتقا داده و تمام ادیان و مذاهب را به‌عنوان وسیله‌یی برای تکامل انسان نگریسته است و از این راه در تصوف به‌ارزش انسان ماهیتی کاملاً واقعی بخشیده است.

تقدیس انسان و تلقّی او به عنوانِ آغاز و انجام، هدف و نتیجهٔ آفرینش یکی از معتقدات عمدهٔ تصوف است. اما در این اعتقاد که اندکی هم تحت تأثیر دین پیدا شده، بر خودپسندی انسان چشم بستن، ممکن نیست. خودپسندی درمیان انبوهی

از صوفیان به‌طور وحشتناکی خودنمایی می‌کرد. صوفیانی که با مردم حشر و نشری نداشتند و تمام انسانها و کائنات را درِوجود خویش می‌دیدند، فراوان بودند.

دربارهٔ انسانها مولانا می‌فرمود که «مردم را بالابردن قوی مشکل است، اما به‌سوی زیر زود می‌افتد»[1]. سرتاسر حیات وی نمونهٔ انسانیت بود. در اشعارش حالات مختلف روان انسانی را به‌صمیمی‌ترین وجه نشان داد. عقیدهٔ او از خودپرستی سرچشمه نمی‌گرفت بلکه از یک عشق عمیق و پرمغز ناشی می‌شد. محبت او بر تمام انسانها و همهٔ جانداران و بر تمام دنیا گسترده بود، تحول درونی را با این اصل آغازکرده بود و از این رو فراتر از باورها قرارگرفتهِ بود.

«روزی حضرت مولانا ـ علیه سلام الله و تحیّاته ـ در مدرسه نشسته بود، از ناگاه ملک‌الشعرا امیر بهاءالدین قانعی که خاقانیِ زمان بود، با جماعت اکابر به‌زیارت خداوندگار درآمدند. بعد از مقالات بسیار و اجوبه و اسئلهٔ بی‌شمار قانعی گفت که بنده، سنایی را هرگز دوست نمی‌دارم، از آنک مسلمان نبود. فرمود که چه معنی که مسلمان نبود؟ گفت: از برای آنک آیات قرآن مجید را در اشعار خود تضمین کرده است و قوافی ساخته. حضرت مولانا به‌حدّتِ تمام قانعی را درهم شکسته، فرمود که خمش کن. چه جای مسلمانی که اگر مسلمانی عظمت او را دیدی کلاه از سرش بیفتادی. مسلمان تویی و هزاران همچون تو...»[2]. مسلمان بودن یا نبودن سنایی، قانعی را مدتی مشغول کرده بود. باز: «روزی امیر قانعی که ملک‌الشعرای زمان بود، از حضرت مولانا پرسید که سنایی مسلمان بود؟ فرمود که مسلّم بود و نوربخش مسلمانی بود قانعی سر نهاد و رفت»[3].

مولانا سراج‌الدین قونیوی صاحب صدر و بزرگ وقت بود، امابا خدمت مولوی خوش نبود. پیش وی تقریر کردند که مولانا گفته است که من با هفتاد و سه مذهب یکی‌ام. چون صاحب غرض بود، خواست که مولانا را برنجاند و بی‌حرمتی

---

۱) مناقب العارفین، ج ۱، ص ۴۳۶.
۲) همان کتاب، ج ۱، ص ۲۲۱.
۳) همان کتاب، ص ۳۲۲.

کند. یکی را از نزدیکان خود که دانشمندی بزرگ بود، فرستاد که بر سر جمعی از مولانا بپرس که تو چنین گفته‌ای؟ اگر اقرار کند او را دشنام بسیار بده و برنجان. آن کس بیامد و بر ملا سؤال کرد که شما چنین گفته‌اید: من با هفتاد و سه ملت یکی‌ام؟ گفت: گفته‌ام. آن کس زبان بگشاد و دشنام و سفاهت آغاز کرد. مولانا بخندید و گفت: من با این نیز که تو می‌گویی هم یکی‌ام...[۱].

مولانا وقتی شنید که واعظی بر منبر از مسیحیان سخن می‌گوید و این معنی را تقریر می‌کند که: للهِ الحَمْدُ و المِنَّةُ وَ الحَمْدُلله الّذی هَدانا لِهٰذا[۲] که حق تعالی ما را از زمرهٔ کافران نیافرید و ما را به‌همه حال بهتر ازایشان کرد... حضرت مولانا شَکَرخنده‌یی فرمود که زهی بیچارهٔ ضالّ و مضلّ که خود را بر ترازوی گبران می‌کشد که دانگی از ایشان افزونم و بدان شاد می‌شود و اعجاب می‌کند و مباهات می‌نماید. اگر مردست تا بیاید و خود را به‌ترازوی انبیا و اولیا بکشد تا نقصان حال خود ببیند و کمال حال مردان بداند[۳].

روزی جماعتی سیاه پوش و پاپاس با مولانا مصادف شدند. یاران چون ایشان را دیدند، گفتند که چه مردم سیاه‌پوش و تاریکی هستند. مولانا فرمود که در کل‌عالم از ایشان سخی‌تر مردم نیستند که دین اسلام و پاکی و طهارت و انواع عبادت را در دنیا ایثار ما کردند و در آن عالم هم از بهشت مخلّد و حور قصور و دیدار ملک غفور ایشان را نصیبی نیست[۴].

کشیشی از شهر استانبول، یکی از مریدان مولانا بود[۵]. روزی معماری رومی در خانهٔ خداوندگار بخاری می‌ساخت، یاران به‌طریق مطایبه با وی گفتند که چرا مسلمان نمی‌شوی که بهترین دینها دین اسلام است. گفت: قریب پنجاه سال است که در دین عیسی‌ام ازو می‌ترسم و شرمسار می‌شوم که ترک دین او کنم. از ناگاه

---

۱) نفحات الانس، چاپ تهران، ص ۴۶۱.
۲) قرآن کریم، اعراف، ۷ / آیهٔ ۴۲: و ستایش خدای را که بر این مقام راهنمایی کرد.
۳) مناقب‌العارفین، ج ۱، ص ۱۴۱-۱۴۵.
۴) همان کتاب، ج ۱، ص ۱۳۹.
۵) همان کتاب، ص ۳۶-۱۳۸.

حضرت مولانا از در درآمده فرمود که سرّ ایمان ترس است، هرکو از حق ترساست، اگرچه ترساست با دین است...[۱].

مولانا کمال هستی مطلق را در انسان و انسانیت می‌بیند و نه دور از انظار، بلکه آشکارا و در ملأ عام، در سفر و حضر و در همه‌جا به‌انسان سجده می‌کند و دوستداران و مریدانش در برابر انسان به‌سجده می‌افتند. او به‌کسانی که عمل را نمی‌پذیرند و کفرش می‌دانند، سخت می‌تازد و جوابهای دندان‌شکن می‌دهد[۲]. می‌گوید:

آدمی بر قدّ یک طشت خمیر بـرفزود از آسمان و از اثیر[۳]

و بدینسان عظمت انسان را می‌پذیرد و آنگاه که در برابر او سجده می‌کند بر کاستیهای نسبی مسجودِ خود چشم می‌بندد و تنها به‌انسانیتِ انسان سر تعظیم فرود می‌آورد.

راهبی از قسطنطنیه به‌قونیه آمده بود. اتفاقاً در راه به‌مولانا برخورد. سه‌بار برخداوندگار سجده کرد. و هر بار چون سر برداشت، مولانا را بر سجده یافت[۴]. روزی با یک قصّاب ارمنی روبرو شد. مولانا هفت بار در برابر قصّاب سرنهاد[۵].

او همهٔ ادیان را به‌یک چشم می‌نگرد و می‌گوید: حقیقت در روشهاست نه در حقیقت راه[۶] و معتقد است که:

هر نبی و هر ولی را مسلکی است لیک با حق می‌برد جمله یکی است[۷]

بنابراین او نه‌تنها بر دینداران و سرشناسان، بلکه بر همهٔ انسانها حتی به‌افرادی که در اجتماع به‌بدی شهره‌اند، یکسان می‌نگرد و می‌گوید:

---

۱) مناقب العارفین، ج ۱، ص ۴۷۶.
۲) همان، ص ۵۱۱.
۳) مثنوی، ششم، ب ۱۳۸.
۴) مناقب العارفین، ج ۱، ص ۳۶۱.
۵) همان کتاب، ص ۱۵۳.
۶) مثنوی، یکم، عنوانِ بعد از بیت ۴۹۹.
۷) همان، ب ۳۰۸۶.

بد نماند چونکه نیکو جو شود[1]

و می‌افزاید:

عاشقی کالوده شد در خیر و شر
خیر و شر منگر تو در همّت نگر
باز اگر باشد سپید و بی‌نظیر
چونکه صیدش موش باشد شد حقیر[2]

او ثابت می‌کند که ضعف انسانها را درمی‌یابد و در اعمال آنان فقط به‌نیت و همت آنان توجه دارد. حتی در انسانهای بد نیز دنبال نیکیها می‌گردد و از این رهگذر توفیق اصلاح انسانها را می‌یابد و بدکاران نیز در قبال او به‌انسانی نیک بدل می‌شوند.

روزی مولانا در سماع شوری عظیم به‌پا کرد و هرچه پوشیده بود، همه را به‌قوّالان بخشید و همچنان عریان سماع می‌کرد. علم‌الدین قیصر لباسهای گرانبها آورد و برمولانا پوشانید چون از مجلس سماع بیرون آمد، در برابر شرابخانه‌یی ایستاد و به‌آواز رباب به‌چرخ‌زدن پرداخت. همهٔ رنود شرابخانه بیرون آمدند و به‌پای مولانا افتادند. مولانا آن لباسهای گرانبها و عاریتی را بدان رنود ایثار کرد. و گویند همهٔ آنان ارمنی بودند...[3].

روزی سرگرم سماع بود، ناگاه مستی به‌سماع درآمد، شورها می‌کرد و خود را بیخودوار به‌مولانا می‌زد. یارانْ او را رنجانیدند. فرمود که شراب او خورده است، بدمستی شما می‌کنید؟ گفتند: ترساست. گفت: او ترساست، شما چرا ترسا نیستید؟[4]

وقتی او می‌خواهد از انسان کامل، از خود و از دین و مذهب سخن گوید، می‌گوید:

---

۱) مثنوی، ششم، ب ۱۲۴.
۲) همان، ششم، ب ۳۵ـ۱۳۶.
۳) مناقب‌العارفین، ج ۱، ص ۴۸۹.
۴) همان کتاب، ص ۳۵۶.

تـــا ز روز و شب گـــذر کـــردم چنـــان
کـــه از اســـپر بگـــذرد نـــوک سنـــان
کـــه از آن ســـو مـــولد و مـــلّت یکـیست
صـــدهزاران ســـال و یکســـاعت یکـیست[1]

مولانا که نظری اینچنین بلند دارد، در تقصیر انسانها عذرها می‌یابد و در بدیهای آنان نیز در اعماق روحش میل به‌نیکی احساس می‌کند. نقل کرده‌اند که روزی مولانا به‌معین‌الدین پروانه نامه‌یی نوشت و از قاتلی که در خانهٔ دوستی پنهان شده بود، شفاعت کرد. معین‌الدین نامه‌یی درجواب نامهٔ مولانا نوشت که این قضیّه شبیه دیگر قضایا نیست. سخن از قتل است. مولانا فرمود که قاتل را فرزند عزرائیل گفته‌اند. اگر خون نکند و مردم را نکشد، پس چه کند؟ پروانه فرمود بستگان مقتول را خشنود ساختند و قاتل را رها کردند[2]. قطعاً مولانا در وجود آن مجرم استعدادی سراغ داشت که عفو او را خواستار شد و عضوی جدا شده از اجتماع را دوباره به‌اجتماع بازگردانید و الاّ چنانکه قبلاً نیز گفته‌ایم مولانا مطلقاً طرفدار عفو نیست. در مواقع لزوم، برای نفع اجتماع فرد را قربانی می‌کند. اما به‌هر حال شمشیر حلم را بُرنده‌تر می‌داند.

روزی از کویی می‌گذشت. دو بیگانه را دید که نزاع می‌کردند. یکی به‌دیگری می‌گفت: اگر یکی به‌من بگویی، هزار تا می‌شنوی. مولانا پیش رفت و گفت: بیا هرچه خواهی به‌من گوی که اگر هزار بگویی، یکی هم نشنوی. هر دو خصم سر درپای او نهادند و صلح کردند[3].

شیخ مجدالدین جُندی مولانا را دوست نداشت. روزی در مجلسی گفت: امروز در این مجلس مولانا هرچه بگوید، جواب خواهم گفت و گفته‌هایش را نفی خواهم کرد. در آن اثنا مولانا وارد شد و فرمود: لااله الا الله، محمّد رسول‌الله.

۱) مثنوی، یکم، ص ۲۱۵ـ۲۱۶، ب ۳۵۰۳ـ۳۵۰۴.
۲) مناقب العارفین، ج ۱، ص ۱۵۵.
۳) همان کتاب، ص ۱۰۵ـ۱۰۶.

مجدالدین نتوانست اعتراض کند. سر نهاد و عذرها خواست و استغفار کرد[۱].

در خان صاحب اصفهانی[۲] فاحشهٔ زیبایی بود و کنیزان بسیاری داشت. روزی مولانا از آنجا می‌گذشت، آن زن پیش آمد و سر در پای مولانا نهاد و تضرع کرد و شکستگی نمود. مولانا فرمود: رابعه، رابعه، رابعه[۳]. کنیزکان خبردار شدند. همه بیرون آمدند و سر در قدم مولانا نهادند. فرمود که زهی پهلوانان، زهی پهلوانان، که اگر بارکشی شما نبودی، چندین نفوس لوّامهٔ امّاره راکه مغلوب کردی و عفّت عفیفهٔ زنان کجا پیدا شدی؟[۴].

او حتی در میان بیمارانی که مردم از آنان می‌رمیدند، همان حقیقتِ انسانی را می‌یافت. یک بار به‌آب گرم رفته بود. پیش از وی جُذامیان در آب رفته بودند. یاران ایشان را می‌رنجانیدند و از آب دور می‌کردند. مولانا بانگ بر اصحاب زد و جامه‌ها بیرون آورد و وارد آب شد و نزدیک ایشان رفت و از آن آب برخود می‌ریخت. جذامیان از رقّت گریستند و بدرالدین یحیای شاعر از سر ذوق این بیت را سرود:

از خدا آمده‌ای آیت رحمت بر خلق

خود کدام آیت حسن است که در شأن تو نیست؟[۵]

او همان شفقت و محبت را برحیوانات نیز نشان می‌داد. روزی سگی ماده را می‌دید که گرسنه است ولی نمی‌خواهد از بچه‌هایش دور شود. خود غذا تهیه می‌کرد و بدان سگ برد[۶].

در خانهٔ معین‌الدین پروانه مجلس سماع بود. گرجی خاتون دو سینی بزرگ

۱) مناقب العارفین، ج ۱، ص ۴۲۱.

۲) صاحب شمس‌الدین اصفهانی در زمان سلطان غیاث‌الدین کیخسرو دوم به‌وزارت رسید و پس از مرگ آن سلطان وزیر سلطان عزالدین کیکاووس دوم شد. صاحب شمس‌الدین عقل درستی نداشت. وی روز هشتم ذی‌الحجه سال ۶۴۶ هـ / ۲۴ مارس ۱۲۴۹ م در عهد رکن‌الدین قلج ارسلان چهارم به‌قتل رسید:

Ariflerin Menkibeleri, Önsöz, C. I, S. LII.

۳) منظور رابعه بنت عدویّهٔ بصری است. شرح حال او را در تذکره‌ها ببینید.

۴) مناقب العارفین، ج ۱، ص ۵۵۵.

۵) همان کتاب، ص ۳۳۷ـ۳۳۸.

۶) همان کتاب، ج ۱، ص ۳۷۶.

خوردنی برای یاران فرستاد. ناگاه سگی آمد و غذاها را خورد و نجس کرد. اصحاب ملول شدند. خواستند سگ را برنجانند. فرمود: مصلحت نیست، او از شما محتاج‌تر است و اشتهای نفس او از شما صادقتر[۱].

روزی با جمع یاران به‌باغ حسام‌الدین چلبی می‌رفت. آن روز بر خری نشسته بود. شهاب‌الدین گوینده نیز بر خری سوار بود. ناگاه خر او بانگی کرد، شهاب‌الدّین عصبانی شد و چندبار بر سر خر زد. مولانا فرمود که حیوان بیچاره را چرا می‌زنی؟ برای آنکه بارت می‌کشد؟ شُکر نمی‌کنی که تو راکبی واو مرکوب توست؟ نالهٔ او از دو حال بیرون نیست. یا برای گلوست، یا برای فرج و در این کار جمیع خلق مشترکند و پیوسته در این کارند. شهاب‌الدین پشیمان گشت. فرود آمد و سُم آن حیوان را بوسید و نوازش کرد[۲].

مولانا برانسانهای کم‌سن و سال ـ بزرگمردان فردا ـ نیز احترام شایان قائل بود. روزی از محلّه‌یی می‌گذشت. بچه‌ها بازی می‌کردند. چون از دور مولانا را دیدند، دویدند و سر نهادند. خداوندگار نیز سر نهاد. کودکی داد زد که صبر کن تا من نیز بازی را تمام کنم و بیایم. مولانا چندان صبر کرد که آن کودک نیز رسید[۳].

مولانا عبد را به‌مقام الوهیت می‌رساند و وجود حقیقی را تنها در انسان سراغ می‌گیرد. روزی کرّاخاتون ـ زوجهٔ مولانا ـ بندی را بریده، بر فرجی مولانا می‌دوخت. درحالی که مولانا فرجی را برتن داشت. معروف چنان است که جامه‌یی را که پوشیده باشند، نباید دوخت مگر آنکه چیزی در دهان گیرند، مثلاً دانه‌یی یا برگ کاهی، اگر نه بسیار شوم است، این دوختن. اتفاقاً در ضمیر کرّاخاتون می‌گذرد که آیا مولانا چیزی در دهان می‌گیرد؟ مولانا فی‌الحال ضمیر او دریافت و فرمود: محکم بدوز که اینک من قُلْ هُوَاللهُ اَحَد را در دهان می‌دارم خدا را به‌دندان محکم گرفته‌ام[۴].

روزی مولانا به‌شیخ محمد خادم اشارت فرمود که برو فلان کار را به‌اتمام

---

۱) مناقب العارفین، ج ۱، ص ۳۷۷.
۲) همان، ص ۱۱۵-۱۱۶.
۳) همان،ص ۱۵۳-۱۵۴.
۴) همان کتاب، ج ۱، ص ۲۵۱.

برسان. شیخ محمد در جواب ایشان گفت: ان شاءالله. مولانا بانگ بر وی زد که ای ابله! پس گوینده کیست؟[1] اما او این الوهیت را برخود منحصر نمی‌داند بلکه همه اوست. اگر انسان انسانیت خود را ادراک کند، به‌او بدل می‌شود.

یک روز بر سر راه خود، جوانی را پای چوبهٔ دار می‌بیند. پیش می‌رود و فرجی خود را بر جوان می‌پوشاند و دور می‌شود. جلاّدان آن جوان را که مولانا به‌حمایتش برخاسته بود دار نمی‌زنند و ماجرا را به‌اطلاع سلطان می‌رسانند. جوان بخشوده می‌شود. این جوان ثُریانوس نام داشت و رومی بود. شخصی را کشته بود. یاران مولانا جوان را به‌حمام بردند و از آنجا یکسره به‌مدرسهٔ مولانا آوردند. مولانا برابتدای نام وی «علاءالدین» افزود. و علاءالدین ثریانوس از برکت نظر عنایت و حیات‌بخش مولانا به‌جایی رسید که مشایخ کبار در تقریر معرفت و سیر او حیران ماندند. ثریانوس، مولانا را خدا خطاب می‌کرد. از وی پرسیدند: چرا چنین گویی؟ جواب داد: چه کنم که مقامی والاتر از خدا نیست. اگر بود مولانا را بدان نام می‌خواندم[2].

کار این ثریانوس در بیان اسرار معرفت چنان شد که تشنیع کردند و به‌محکمه کشاندندش. قاضی پرسید: تویی که مولانا را خدا می‌خوانی؟

گفت: حاشا و کلاّ، من مولانا را خدا آفرین می‌خوانم.

سپس در برابر گروه قضات به‌سخنان خود چنین ادامه داد: مگر نمی‌بینید که مرا چگونه آفرید؟ گبری بودم بعید و عَنید. عرفانم بخشید و عالم گردانید و عقلم داد و خدادانم کرد و از تقلید خداخوانی به‌تحقیق خدادانی رسانید... تمام دانشمندان و فقها خجل و شرمسار گشتند. چون ماجرای فقها و قاضی را برمولانا عرض کرد، تبسم فرموده گفت که بایستی گفتن به‌قاضی که وای بر تو اگر خدا نشوی[3].

---

۱) مناقب العارفین، ج ۱، ص ۱۴۵.
۲) همان، ص ۲۷۳-۲۷۴.
۳) همان، ص ۲۷۵-۲۷۶.

مولانا به‌ثریانوس که ورای ادیان جای گرفته بود، می‌گوید: اگر از تو بپرسند که مولانا که بود، جواب ده که نبینی و نشنوی. یعنی نه عظمت او را توانی دیدن و نه اسرار او را توانی شنیدن. بعد از آن فرمود که ده من نان را خائیدن و در جیب ریختن قوی سهل است، اما یک من نان را خوردن عظیم دشوار است. چه این علمای ظاهر علوم اهل معلوم را می‌خایند و می‌ریزند...[1].

روزی شمس‌الدین مَلَطی به‌دیدار مولانا رفت. مولانا فرمود: نزدیک آی. باز فرمود: نزدیک‌تر آی. شمس‌الدین آن قدر نزدیک رفت که زانو به‌زانوی مولانا نشست. مولانا از مناقب شمس‌الدین تبریزی و سید برهان‌الدین شمّه‌یی بیان فرمود. آنگاه فرمود: حضرت سلطان ما «عند ذکرالصالحین تَنَزَّل الرحمة» فرموده است، اما در آنجا که ذکر ما رود، خدا می‌بارد[2].

از علم‌الدین قیصر[3] پرسیدند که از مولانا چه کرامت دیده‌ای که تا این حد او را دوست داری و مرید وی گشته‌ای؟ جواب داد که هر پیامبری را امتی دوست دارند و هر شیخی را قومی مقلد شده‌اند، اما مولانا را جمیع امم و همه‌کس دوست دارند، من چگونه دوست نداشته باشم؟[4]

شکی نیست که این محبت، تجلی محبت عمیق و بیکرانی است که مولانا در برابر انسان و انسانیت در اعماق وجود خویش احساس می‌کند.

از دیدگاه مولانا، اگرچه انسان به‌ظاهر دنیای کوچکی است، ولی درواقع عظیم‌ترین جهان هموست:

پس به صورت عالم اصغر تویی — پس بـه‌معنی عالم اکبر تویی
ظاهر آن شاخ اصل میوه است — باطناً بهر ثمر شد شاخ هست[5]

---

۱) مناقب العارفین، ج ۱، ص ۴۱۴. ذیل عنوان «سماع» پاسخ سنجیدهٔ ثریانوس را به‌انتقادکنندگان از موسیقی خواهیم خواند.

۲) همان، ص ۱۲۵-۱۲۶.

۳) دربارهٔ علم‌الدین قیصر به‌مقدمهٔ تحسین یازیجی مراجعه کنید:
Ariflerin Menkibeleri,s. LXXXVI-LXXXVIII.

۴) مناقب العارفین، ج ۱، ص ۵۱۹.

۵) مثنوی، چهارم، ب ۵۲۱-۵۲۲، این مفهوم از دو بیت زیر از مولای متقیان اخذ شده است:

آنکه واقعاً انسان باشد و به‌مقام والای انسانی دست یابد، ورای باورها جای دارد و چنین کسی از کفر و ایمان رسته است:

ایمان برِ کفر تو ای شاه چه کس باشد؟
سیمرغِ فلک‌پیما پیش تو مگس باشد
آب حَیَوان ایمان، خاک سیهی کفران
بر آتش تو هر دو مانندهٔ خس باشد
جان‌را صفت ایمان شد، وین جان به‌نفس جان شد
دل غرقهٔ عمّان شد چه جای نَفَس باشد؟
شب کفر و چراغ ایمان، خورشید چو شد رخشان
با کفر بگفت ایمان: «رفتیم که بس باشد»
ایمان فرسی دین را، مرتَفْس چو فرزین را
وان شاه نوآیین را چه جای فرس باشد؟[۱]

برای رسیدن بدین مقام، از عشق باید یاری جست:

بیا تا قدر همدیگر بدانیم — که تا ناگه زیکدیگر نمانیم
فسون قل اعوذ و قل هوالله — چرا در عشق همدیگر نخوانیم؟[۲]

عشقْ ازلی است، ولی کفر و اسلام بعدها وجود پیدا کرده‌اند[۳]. به‌نظر وی کفر و ایمان بیش از کیفیت چیزی نیست، حال آنکه در عالم حقیقت کیفیت نگنجد[۴]. گوید:

از کفر و زاسلام برون صحرائیست — ما را به‌میان آن فضا سودائیست

دوائک فیک و ما تشعر — وداؤک منک و ما تبصر
و تحسب انکّ جرم صغیر — و فیک انطوی العالم الاکبر
دیوان الامام علی، چاپ مصر، بدون تاریخ، ص ۵۷.

۱) کلیات شمس، ج ۲، ص ۴۶.

۲) همان کتاب، ج ۳، ص ۵۶-۲۵۷.

۳) کفر و اسلام کنون آمد عشق از ازل است — کافری را که کشد عشق زکفار مگر (؟)

4) Seçme Rubailer, s. 10, XXXV.

عارف چو بدان رسید سر را بنهد   نی کفر و نه اسلام، نه آنجا جائیست[۱]



آنها که چو آب، صافی و ساده روند   اندر رگ و مغز خلق، چون باده روند
من پای کشیدم و دراز افتادم   اندر کشتی دراز افتاده روند[۲]

برای آنکه چنین حالی در دنیا گسترش یابد، مدرسه‌ها که انسانها را برای تزریق فلسفه‌یی خاصّ درون چارچوب محدودی گرد می‌آورند، مساجد که آن فلسفه را تعلیم می‌دهند باید ویران شوند و تعلیمات مَدْرَسی که میان انسانها تخم تفرقه افشانده یا هر آن دانشی که در برابر آزادی و آزاداندیشی دیواری بکَشَد، باید به‌کناری انداخته شود. مولانا در قرن هفتم هجری / سیزدهم میلادی یعنی کمابیش هفتصد سال پیش، این آرزو و این راه‌حل را فریاد زده است:

تا مدرسه و مناره ویران نشود   احوال قلندری به‌سامان نشود
تا ایمان کفر و کفر ایمان نشود   یک بندهٔ حق به‌حق مسلمان نشود[۳]

او احکام شرع را ازنظر می‌گذراند و می‌گوید:

شرع بهر زندگان و اغنیاست   شرع بر اصحاب گورستان کجاست؟
آن گروهی کز فقیری بی‌سرند   صد جهت زان مردگان فانی‌ترند
مرده از یک روست فانی در گزند   صوفیان ازصد جهت فانی شدند[۴]

بدینسان این نکته را بیان می‌کند که کسانی که از فردیّت خودْ گذشته باشند تا چه حد از این نوع قیود آزادند. به‌عقیدهٔ وی کسی که بدین کمال نایل آید، اگر خاک بر دست گیرد، زر می‌شود:

کاملی گر خاک گیرد زر شود   ناقص ار زر بُرد خاکستر شود[۵]

دست کاملان دست خداست و دست ناقصان دست شیطان و دیوست و از

۱) کلیات شمس، ج ۸، ص ۶۷، رباعی ۳۹۵.
۲) همان کتاب، ج ۸، ص ۱۲۴، رباعی ۷۳۲.
۳) همان کتاب، ص ۱۳۶، رباعی ۸۰۴.
۴) مثنوی، ششم، ب ۳۶ـ۱۵۳۸.
۵) همان، یکم، ب ۱۶۰۹ـ۱۶۱۳.

این روست که:

طـاعت عـامه گنـاه خـاصگان　　　وصلت عامه حجاب خاص دان[۱]

انسانی که دست از هستی و انانیّت خود شسته باشد، اگر هرچیزی را مباح بداند و به‌اباحه گراید، چه باک؟ مولانا ضعف انسان را همواره مدنظر دارد و از هیچکس خیر محض و فضیلت چشم ندارد. زیرا می‌داند که:

در تگ دریـا گـهر بـا سنگهـاست　　　فخرهـا انـدر میـان ننگهـاست[۲]

اما اراده و همت انسان باید جانب خوبی و تعالی سفر کند. اساساً درنظر مولانا همهٔ انسانها درحال سفرند:

نـیک بـنگر ما نشسـته می‌رویم　　　مـی نـبینی قـاصد جـای نـویم
بهرِ حـالی مـی نگـیری رأس مـال　　　بـلکه از بـهر غرضهـا در مآل
پس مسافر ایـن بـود ای ره‌پـرست　　　که مسیر و روش در مستقبلست[۳]

به‌اعتقاد مولانا اراده و همت بالهای انسان است:

بـاز اگـر بـاشد سـپید و بـی‌نظیر　　　چونکه صیدش موش باشد شد حـقیر
ور بـود جـغدی و مـیل او به‌شـاه　　　او سرِبـاز است مـنگر در کـلاه
آدمـی بـر قـدِّ یک طشت خـمیر　　　بـر فـزود از آسمـان و از اثـیر[۴]

و بدین دلیل:

هست ابـاحت کـز هـوا آمـد ضـلال　　　هست ابـاحت کـز خـدا آمـد کمـال
کفر ایمان گشت و دیـو اسلام یـافت　　　آن طرف کـان نـور بـی‌انـدازه تـافت[۵]

آدم مست ازنظر شرع معذور و آزاد است. طلاق و داد و ستد وی شرعاً صحیح نیست:

---

۱) مثنوی، دوم ب ۲۸۱۶.
۲) همان کتاب، سوم، ص ۴۹، ب ۸۶۶.
۳) همان، ششم ب ۷۷ـ۲۷۷۹.
۴) همان، ص ۲۷۸، ب ۱۳۶ـ۱۳۸.
۵) همان، ب ۷۴ـ۲۰۷۵.

آنکه مرداری خورد یعنی نبید
شرع او را سوی معذوران کشید
مست و بنگی را طلاق و بیع نیست
همچو طفل است او معاف و مُعتقی است
مستیی کاید زبوی شاه فرد
صد خم می در سر و مغز آن نکرد
پس بر او تکلیف چون باشد روا
اسب ساقط گشت و شد بی‌دست و پا
بار که نْهد درجهان خر کُرّه را
درس که دهد پارسی بو مرّه را
بار برگیرند چون آمد عَرَج
گفت حق لیس علی‌الاعمی حَرَج[1]
سوی خود اعمی شدم از حق بصیر
پس معافم از قلیل و از کثیر[2]

سرانجام مولانا شرابی را که برای مردم حرام است، بر قلندر حلال می‌شمارد و می‌گوید:

آن باده که بر خلق حرام است حرام — بر جان قلندری مدام است مدام
هان ای ساقی مگو تمام است تمام — آغاز و تمام ما کدام است کدام؟[3]

برای دست‌یافتن به‌چنین آزادی و آزادگی، انسان باید از انانیت خود دست بشوید و در راه آن نیز جهاد طاقت‌فرسای درونی را باید متحمل شود:

عادت قزوینیان بود که بر تن و دست و کتف خال می‌کوبیدند. قزوینیی پیش دلاّک رفت و گفت: بر تنم خالی بکوب. خال‌کوب پرسید چه صورتی را خال‌کوبی

۱) قرآن کریم، فتح، ۴۸ / آیهٔ ۱۷: بر شخص نابینا حرج و گناهی نیست.
۲) مثنوی، سوم، ب ۷۱-۶۷۷.
۳) کلیات شمس، ج ۸، ص ۱۸۷، رباعی ۱۱۰۷.

کنم؟ گفت صورت شیر ژیان. چون دلاک سوزن بر شانهٔ قزوینی زد، دردْ شانهٔ او را آزرد و به‌فریاد آمد و گفت: ای مرد، مرا کُشتی، چه کار داری می‌کنی؟ گفت: مگر نگفتی که صورت شیری بر شانه‌ات نقش کنم؟ گفت: آری، ولی از کجا شروع کرده‌ای؟ دلاک پاسخ داد: دُم شیر را دارم خالکوبی می‌کنم. قزوینی گفت: دُم رها کن، بگذار شیر بی‌دُم باشد. دلاّک از جانب دیگر آغازکرد. قزوینی گفت: این کجای شیر است؟ گفت گوش اوست. گفت: ای مرد گوش هم لازم نیست. دلاّک جای دیگر را کوبیدن گرفت. قزوینی پرسید: این کجاست؟ دلاک گفت: این شکم شیر است. گفت شکم چه لزومی دارد؟ دلاک سوزن بر زمین گذاشت و گفت:

شیر بی‌دُمّ و سر و اشکم که دید؟ — این چنین شیری خدا خود نافرید

مولانا آنگاه گوید: انسان تا رنج تحمل نکند، به‌راحت دست نمی‌یابد، زیرا که هر نعمتی در برابر نقمتی است:

ای برادر صبر کن بر دردِ نیش — تا رهی از نیش نَفْس گبر خویش

کان گروهی که رهیدند از وجود — چرخ و مهر و ماهشان آرد سجود[1]

به‌نظر مولانا برای آنکه وحدت وجود به‌این آخرین مرحلهٔ تصوف برسد، عبادات نیز ازنظر اهداف آن باید مورد توجه و تحلیل قرارگیرند. او نیز چون شمس، از حقیقت این نماز صوری سخن می‌گوید: «اما نماز این صورت تنها نیست، این قالب نمازست. زیرا که این نماز را اوّلی است و آخری‌است و هرچیز را که اوّلی و آخری باشد، آن قالب باشد. زیرا تکبیر اول نماز است و سلام آخر نمازست و همچنین شهادت آن نیست که بر زبان می‌گویند تنها، زیراکه آن را نیز اوّلی است و آخری و هرچیز که در حرف و صوت درآید و او را اول و آخر باشد، آن صورت و قالب باشد. جان آن بیچون و بینهایت باشد و او را اول و آخر نبود. آخر این نماز را انبیا پیدا کرده‌اند، اکنون این نبی که نماز را پیدا کرده است، چنین می‌گوید: «لی مَعَ اللهِ وَقْتٌ لایَسَعُنی نَبِیٌّ مُرْسَلٌ وَ لامَلَکٌ مُقَرَّبٌ»، پس دانستیم که جان نماز این صورت تنها نیست بلکه استغراقی است و بی هوشی است که این همه صورتها

---

۱) مثنوی، اول، ب ۳۰۰۲ـ۳۰۰۳.

برون می‌ماند و آنجا نمی‌گنجد... هر که پشت به‌نور حق کند و روی به‌دیوار آورد، قطعاً پشت به‌قبله کرده باشد، زیرا که او جان قبله بوده باشد. آخر این خلق که روی به کعبه می‌کنند (آخر این کعبه را نبی ساخته است که) قبله‌گاه عالم شده است، پس اگر او قبله باشد، به‌طریق اولی چون آن برای او قبله شده است»[1].

در مثنوی هم، همین نظر را به‌تعبیری دیگر بیان می‌کند:

پنج وقت آمد نماز و رهنمون — عاشقان را فی صَلاةٍ دائمون
نه به‌پنج آرام گیرد آن خمار — که در آن سرهاست نی پانصد هزار[2]

دربارهٔ حج هم نظری مشابه عقیدهٔ فوق ابراز می‌دارد و می‌گوید:

ای قوم به‌حج رفته، کجائید، کجائید؟
معشوق همینجاست، بیابید، بیابید
معشوق تو همسایه و دیوار به‌دیوار
در بادیه سرگشته شما در چه هوائید؟
گر صورت بی‌صورت معشوق ببینید
هم خواجه و هم خانه و هم کعبه شمایید
ده بار از آن راه بدان خانه برفتید
یکبار ازاین خانه برین بام برآیید
آن خانه لطیف است نشانهاش بگفتید
از خواجهٔ آن خانه نشانی بنمایید
یک دستهٔ گل کو؟ اگر آن باغ بدیدیت
یک گوهر جان کو؟ اگر از بحر خدایید
با این همه آن رنج شما گنج شما باد
افسوس که بر گنج شما پرده شمایید[3]

---

۱) فیه مافیه، ص ۱۱ـ۱۲.
۲) مثنوی، ششم، ب ۶۹ـ۲۶۷۰.
۳) کلیات شمس، ج ۲، ص ۶۵.

قبلاً اشاره کرده بودیم که مولانا در مثنوی یکی از قصه‌هایی را که مفهوم واحدی با نوشتهٔ **مقالات** شمس القا می‌کند، به‌نظم درآورده است. و آن، **قصهٔ** به‌حج رفتن بایزیدست که در راه کعبه به‌دیدن یکی از مشایخ رفت. شیخ از بایزید پرسید: کجا می‌روی؟ گفت: به‌مکّه برای زیارت خانهٔ خدا. گفت زاد راه چه داری؟ گفت: دویست درم. گفت: برخیز و هفت بار گرد من طواف کن و آن سیم را به‌من ده...[1].

مولانا در اشعار زیر دنیای عارفانهٔ عارفانی را که تمام قیود را بریده‌اند، با بیانی بس دلکش وصف کرده است:

رو چشم جان را برگشا در بیدلان اندر نگر
قومی چو دل زیر و زبر، قومی چو جان بی‌پا و سر
بی‌کسب و بی‌کوشش همه، چون دیگ در جوشش همه
بی‌پرده و پوشش همه، دل پیش حکمش چون سپر
از باغ و گل دلشادتر وز سرو هم آزادتر
وز عقل و دانش رادتر وز آب حیوان پاک‌تر
چون ذرّه‌ها اندر هوا، خورشید ایشان را قبا
بر آب و گِل بنهاده پا وز عین دل بر کرده سر
در موج دریاهای خون بگذشته بر بالای خون
وز موج وز غوغای خون دامانشان ناگشته تر
در خار لیکن همچو گل، در حبس لیکن همچو مُل
در آب و گِل لیکن چو دل، در شب و لیکن چون سحر
باری تو از ارواحشان وز باده و اقداحشان
مستی خوشی از راحشان فارغ شده از خیر و شر
بس کن که هر مرغ ای پسر خود کی خورد انجیرِ تر؟
شد طعمهٔ طوطی شکر وان زاغ را چیزی دگر[2]

---

۱) مقالات، عماد، ص ۳۲۰.
۲) کلیات شمس، ج ۲، ص ۲۶۹-۲۷۰.

❊

اینک آن مرغان که ایشان بیضه‌ها زرّین کنند
کُرّهٔ تند فلک را هر سحرگه زین کنند
چون بتازند آسمان هفتمین میدان شود
چون بخسبند آفتاب و ماه را بالین کنند
ماهیانی کاندرونِ جان هریک یونسی است
گلبنانی که فلک را خوب و خوب آیین کنند
دوزخ‌آشامانِ جنت‌بخش، روز رستخیز
حاکمند و نی دعا دانند و نه نفرین کنند
از لطافت کوهها را در هوا رقصان کنند
وز حلاوت بحرها را چون شکر شیرین کنند
جسمها را جان کنند و جان جاویدان کنند
سنگها را کان لعل و کفرها را دین کنند
از همه پیداترند و از همه پنهان‌ترند
گر عیان خواهی به‌پیش چشم تو تعیین کنند
گر عیان خواهی زخاک پای ایشان سرمه‌ساز
زانکه ایشان کور مادرزاد را ره بین کنند
گر تو خاری همچو خار اندر طلب سر تیز باش
تا همه خار ترا همچون گل و نسرین کنند
گر مجال گفت بودی، گفتنیها گفتمی
تا که ارواح و ملایک زآسمان تحسین کنند[1]

❊

ورای پردهٔ جانت دلا خلقانِ پنهانند
ز زخم تیغ فردیّت همه جانند و بی‌جانند

---

۱) کلیات شمس، ج ۲ ص ۱۱۱.

تـو از نقصـان و از بـیشی نگـویی چـند انـدیشی؟
درآ در دین بیخویشی که بس بـیخویش خویشـانند
چه دریاها که می‌نوشند چـو دریـاها هـمی جـوشند
اگـر چـه خـود کـه خـاموشند دانـااند و مـی‌دانـند
در آن دریای پرمرجان یکـی قـومند هـمچون جـان
ورای گـــنبد گـــردان، بـراق جـان هـمی رانـند
ایـا درویش پـر تـمکین سـبک دل گـرد زوتـر، هـین
میـان بـزم مـردان شـین کـه ایشـان جـمله رنـدانـند
ملوکـانند درویشـان، زمسـتی جـمله بیخویشـان
اگر چـه خـاکـیند ایشـان و لیکـن شـاه و سلطـانند
زگـنج عشـق زر ریـزند، غـلام شـمس تـبریزند
و کـان لعـل و یـاقوتند و در کـان جـان ارکـانند[1]



در ده شـراب یکسـان تـا جـمله جمع بـاشیم
تـا نقشهـای خـود را یک‌یک فـرو تـراشـیم
از خـویش خـواب گـردیم، هـمرنگ آب گـردیم
ما شاخ یک درختیم، مـا جـمله خـواجـه تـاشیم
مـا طـبع عشـق داریـم، پنهـان آشکـاریم
در شـهر عشـق پنهـان در کـوی عشـق فـاشیم
خود را چو مـرده بـینیم، بـر گـور خـود نشـینیم
خـود را چـو زنـده بـینیم در نـوحه رو خـراشـیم
هـر صـورتی کـه رویـد بـر آیـنهٔ دل مـا
رنگ قـلاش دارد زیـرا کـه مـا قـلاشیم

۱) کلیات شمس، ج ۲، ص ۲۸.

ما جمع ماهیانیم بر روی آب رانیم
این خاک بوالهوس را بر روی خاک پاشیم
تا ملک عشق دیدیم سر خیل مفلسانیم
تا نقد عشق دیدیم، تجّار بی قماشیم[1]



این بوالعجب کاندر خزان شد آفتاب اندر حَمَل
خونم به‌جوش آمد، کند در جوی تن رقص‌الجَمَل
این رقص موج خون‌نگر، صحرا پر از مجنون نگر
وین عشرت بیچون نگر، ایمن زشمشیر اجل
مردار جانی می‌شود، پیری جوانی می‌شود
مس زرّکانی می‌شود در شهر ما نعم‌البدل
شهری پر از عیش و فرح، بر دست هر مستی قدح
این سوی نوش آن سوی صَح، این‌جوی شیروآن عسل
در شهر یک سلطان بود، وین شهر پر سلطان عجب
بر چرخ یک ماهست بس، وین چرخ پرماه و زحل
رو رو طبیبان را بگو کانجا شما را کار نیست
کانجا نباشد علتی و آنجا نبیند کس خلل
نی قاضیی نی شحنه‌یی نی میر شهر و محتسب
بر آب دریا کی رود دعوی و خصمی و جدل؟[2]

مولانا وقتی می‌خواهد تحقّق مادی و آزادگی کامل خود را در این عالم معنوی و در این دیار انسانی بیان کند، معتقد است که بدین آزادگی، تنها از راه پیمانداری و وفای به‌عهد و جوانمردی می‌توان دست یافت. گوید:

۱) کلیات شمس، ج ۴، ص ۴۴.
۲) همان کتاب، ج ۳، ص ۱۴۶.

... سـر را چـه مـحل بـاشد در راه وفـاداری
جان خود چه قَدَر باشد در دیـن جـوامـردی؟
کـامل صـفت آن بـاشد، کـو صـید فنـا بـاشد
یک مـوی نـمی‌گنجد در دایـرهٔ فـردی...
بـا سـینهٔ نـاشسته، چـه سـود ز روشستن؟
کز حرص چو جارویی، پیوسته در ایـن گـردی
هـر روزِ مـن آدیـنه ویـن خـطبهٔ مـن دائـم
ویـن مـنبر مـن عـالی، مـقصورهٔ مـن مـردی...[1]

حتی پا فراتر می‌نهد و بی‌پروا می‌گوید:

بگشـادند خـزینه، هـمه خـلعت پـوشید
مـصطفی بـاز بیـامد، هـمه ایمـان آریـد[2]

بدین مقام قانع نمی‌شود، باز فراتر می‌رود:

امـروز مـنم احـمد، نـی احـمد پـارینه
امـروز مـنم سـیمرغ، نـی مـرغک بـا چـینه
شـاهی کـه هـمه شـاهان، خـربندهٔ آن شـاهند
امـروز مـن آن شـاهم، نـی شـاه پـریرینه
مـن قـبلهٔ جـانهایم، مـن کـعبهٔ دلهـایم
مـن مسجد آن عـرشم، نـیِ مسـجد آدیـنه
مـن آیـنهٔ صـافم، نـی آیـنهٔ تـیره
مـن سـینهٔ سینـاام، نـی سـینهٔ پـرکینه
مـن مست ابـد بـاشم، نـی مست زبـاغ و رز
مـن لقـمهٔ جـان نـوشم، نـی لقـمهٔ تـرخـینه

---

۱) کلیات شمس، ج ۵، ص ۸۶-۲۸۷.
۲) همان کتاب، ج ۷، ص ۹۶.

در خـــانقه عـــالم در مـــدرسهٔ دنـــیا
مـــن صـــوفی دل صـافم، نـی صـوفی پشـمینه[۱]

مولانا که مثنوی را وحی الهی نـامیده[۲]، بـه‌سبب ایـن سخنـان و رفتـارهای مبالغه‌آمیز با اعتراضهای فراوان روبـرو شـده است. چنـانکه یکـی از یـاران روزی به‌سلطان ولد از راه اعتراض گفت: علما می‌گویند که مثنوی را قرآن چرا باید گفت: سلطان ولد پاسخ داد که: تفسیر قرآن است. مولانا لحظه‌یی خاموش شد و فرمود: «ای خر چرا نباشد؟ ای غرخواهر چرا نباشد؟ هماناکه در ظروف حروف انبیا و اولیا جز انوار الهی مُدرَج نیست و کلام‌الله از دل پاک ایشان رُسته بر جویبار زبان ایشان روان شده است، خواه سریانی باشد. خـواه سبع المثـانی[۳] خـواه عـبری، خـواه عربی...»[۴].

رباعی زیر نشان می‌دهد که مولانا بدین بگومگوها اعتنایی نکرده است:

حاشا که ززخم تیر و خنجر ترسیم — وز بستن پای و رفـتن سـر تـرسیم
مـــا گـــرم روان دوزخ آشـــامانیم — از گفت‌ومگوی خلق کمتر تـرسیم[۵]

از مجموع این مطالب، به‌وضوح معلوم می‌شود که مولانا اهـل کمـال را از هرگونه قید وبند آزاد می‌داند و چنان انسانی را از هر نوع تعلق نسبی و اضافی مبّرا می‌بیند. اگرچه به‌اراده و اختیار اعتقاد دارد ولی در این عقیده نیز از فردیّت رَستن واز انانیت دست‌شستن را شرط کمال تلقی می‌کند و از این رو به‌کسانی که هـنوز به‌کمال نرسیده‌اند، توصیه می‌کند که از سخنان کاملان روزگار که پیامبران زمانند، سرنپیچند و به‌خود متکی نباشند.

---

۱) کلیات شمس، ج ۷، ص ۱۰۴ـ۱۰۵.
۲) دیباچهٔ مثنوی.
۳) سبع المثانی: سورهٔ فاتحه است بدان‌جهت که هفت آیه است یا هفت سورهٔ طوال از بقره تا توبه است... گفته‌اند برای این سبع المثانی خوانده شد که یک نیمه ثناست و یک نیمه دعاست و یک نیمه حق ربوبیت است و یک نیمه حق عبودیت؛ و گویند برای آنکه دوبار نازل شده، یکبار به‌مکه و یکبار به‌مدینه... از لغت‌نامه نقل شد و عبارات مولف ترجمه نشد.
۴) مناقب العارفین، ج ۱، ص ۲۹۱).
۵) کلیات شمس، ج ۸، ص ۲۲۳، رباعی ۱۳۲۴.

او از یکسو با ایمانی قوی و اعتمادی تزلزل‌ناپذیر رهایی خود را از تمام قیود اعلام می‌کند و از سوی دیگر می‌گوید:

من بنده قرآنم اگر جان دارم — من خاک ره محمد مختارم
گر نقل کند جز این کس از گفتارم — بیزارم ازو وزین سخن بیزارم[1]

و با این بیان با قاطعیت تمام متابعت خود را از احکام شریعت بیان می‌کند. او اساساً در طول حیات خویش جدا از شریعت نزیسته است. رمضان را پیک الهی می‌داند، و روزه‌داران را مهمانان خوان الهی معرفی می‌کند. حُجّاج از حج بازگشته را می‌ستاید. و این‌ها همه در لابلای اشعار او مندرج است.

این تناقض را چگونه می‌توان تلفیق داد؟ آیا او نیز چون بدرالدین پسر قاضی سماونه بود که می‌گفت: «چون تصوف به‌پایان رسد، نفاق آغاز می‌گردد. صوفی منافق است زیراکه صوفیِ واقعی کسی است که آنچه دیده‌ها ندیده و گوشها نشنیده و از خاطر کسی خطور نکرده، برایش روشن و معلوم است. او همه‌چیز را به‌قدر فهم مردم تنزّل می‌دهد و به‌زبانی قابل‌فهم برایشان بیان می‌کند، ولی حقیقت را درون دل خویش مکتوم می‌دارد»[2]. آیا مولانا نیز بذر تفرقه می‌افشاند؟

به‌نظر ما، هیچ‌یک از دو نظرِ متناقض وی از رویِ عدم صمیمیت نیست. زیرا درعین آنکه او به‌حریّت از تمام قیود ایمان داشت، رعایت احکام را نیز به‌منزلهٔ رحمتی برای جهان به‌شمار می‌آورد. به‌زبانی واضح‌تر و صحیح‌تر شایستگی او در تلفیق اضداد، امکان این آشتی‌بخشی را نیز بدو عطاکرده بود. از این رو ما هیچگاه نمی‌توانیم مولانا راکه ازکاملان باطنیّه بود یک باطن‌گرای به‌حساب آوریم.

اساساً عقیدهٔ او در هستی ـ یگانگی نیز با این شرط تحقق می‌یابد. در رباعی زیر باز همان شرط را بر زبان آورده است:

تا بنده زخود فانی مطلق نشود — توحید به‌نزد او محقق نشود

---

۱) کلیات شمس، ص ۱۹۸، رباعی ۱۱۷۳.
۲) واردات. مولف، مشخصات کتاب را نداده است. به‌کتاب زیر مراجعه کنید:
Seyh Bedreddin ve Varidat, Ismet Zeki Eyuboğlu, Istanbul Der Yayınları, 1980. s. 310.

توحید حلول نیست، نابودن توست ورنی به‌گزاف باطلی حق نشـود[۱]

کوتاه سخن آنکه تصوف مولانا، نه یک تصوف ایده‌آلی و درونگرای محض است بلکه تصوفی است که از هستی محدود و فردگرایی و حرص‌ورزی فردی کاملاً مبرّاست و به‌صورت گسترده میان خلق و اجتماع تجلی می‌کند. در زندگانی اجتماعی محبتی بیکران و دید انسانی و اتحادی مطلق ایجاد می‌کند و در دنیای اخلاق، هرکس خود را با تبعیت از شخصی کامل به‌صلاح می‌رساند و به‌طور عام به‌سوی خیر، زیبایی و خوبی راه می‌یابد و بدین ترتیب درواقع خصوصیات عملی کسب می‌کند که رفتارش به‌صورت انسانی تظاهر می‌نماید.

قبل از آنکه بدین بحث پایان دهیم، ذکر این مطلب را هم ضروری می‌دانیم که او، انسانها را به‌اعتبار جسمْ بی‌شمار، ولی به‌اعتبار اصل و روح و انسانیت یکی می‌شمارد.[۲] در بیت:

روح با علم است و با عقل است یار روح را با تازی و ترکی چه کار؟[۳]

زبان را تنها، وسیلهٔ ارتباط می‌داند و زبانِ جان را با این وسیلهٔ ارتباط، بی‌ارتباط تلقی می‌کند:

اگر طَطْسن اگر رومین اگر ترک زبان بی‌زبانان را بیاموز[۴]

همه را به‌فراگرفتن زبان معنی تشویق می‌کند. این حکیم بزرگ اتحاد نهایی بین انسانها را اساس قرار می‌دهد:

مرد حجّی همره حاجی طلب خواه هندو خواه ترک و یا عرب
منگر اندر نقش و اندر رنگ او بنگر اندر عزم و در آهنگ او
گر سیاه است او هم آهنگ تُوَست توسپیدش خوان‌که همرنگ تُوَست[۵]

۱) کلیات شمس، ج ۸، ص ۱۳۵، رباعی ۸۰۰.
۲) مثنوی، چهارم، ب ۴۰۸.
۳) همان کتاب، دوم، ب ۵۶.
۴) کلیات شمس، ج ۳، ص ۶۵.
۵) مثنوی، یکم، ب ۲۸۹۴-۲۸۹۶.

حتی او، از ملت ـ یعنی از دین[1] ـ و مذهب و از این طریق از قدرتمندترین قید زمان خود نیز می‌رهد و چیزی جز انسانیت را نمی‌شناسد:

ملت عشق از همه دینها جداست ‌‌‌‌‌‌ عاشقان را ملّت و مذهب خداست[2]



بیگانه مگیرید مرا زین کویم ‌‌‌‌‌‌ در کوی شما خانهٔ خود می‌جویم
دشمن نیم ار چند که دشمن رویم ‌‌‌‌‌‌ اصلم ترک است اگر چه هندی گویم[3]

گروهی دیگر به‌استناد شجره‌نامهٔ مجعول او عکس مدعای فوق را ادّعا کرده‌اند. درحالی که در قرن هفتم هـ / سیزدهم میلادی ممکن نبود حکیمی چون مولاناکه قیدها را بریده و خود را رها ساخته بود، چنین ادعایی داشته باشد. گذشته از آن در هیچیک از ادوار تاریخ و در هیچ جای دنیا، زبان فارسی را هندی نگفته‌اند. فارسی دیگر است و هندی دیگر. و مولانا هرگز مطلبی به‌هندی ننوشته و شعری نسروده است. کلمات «ترک» و «هند» که در رباعی فوق به‌کار رفته، از تفنّنهای ادبیات کلاسیک است. در ادبیات کلاسیک شرق، ترک به‌معانی: «ستمگر، خونریز و گستاخ» و مجازاً به‌معنی: «دلبر و سنگدل» استعمال شده است. هند هم به‌معنی: «زنگی، حبشی و بربر» و مقابل کلمهٔ ترک و روم به‌معانی: «زلف، سیاهی، تاریکی، شب، زشت رو و خال» به‌کار رفته است. از این رو شاید رباعی مولانا به‌معنی زیر باشد که «سخنانم به‌هندی است یعنی چنان مبهم و تاریک است که شما درنمی‌یابید و لذا درنظرتان زشت و ناگوار می‌نماید ولی اصل آن سخنان روشن و زیباست». چنانکه در شعر دیگری کلمهٔ ترک به‌همین معنی به‌کار رفته است:

---

۱) ملت به‌معنی دین و شریعت است. استعمال این کلمه به‌معنی «امّت» کاملاً جدید است. در آناطولی در شناسنامه‌های کهن که «قفا کاغذی» می‌گفتند، در ردیفی که برابر کلمهٔ «ملت» قرار می‌گرفت، می‌نوشتند: اسلام و این کاربرد ازنظر لغوی صحیح بود.
۲) مثنوی، دوم، ب ۱۷۷۰.
۳) کلیات شمس، ج ۸، ص ۲۲۹، رباعی ۱۳۶.

تـرک تـوی زهـندوان چـهرهٔ تـرک کـم‌طلب
زانکــه نـداد هـند را چـهرهٔ تـرک تـنگری[۱]

مولانا هرجا که کلمهٔ «ترک» را بـه‌معنی قـوم بـه‌کـار بـرده، از آن مـغولان و روستائیان را اراده کرده است. مثلاً روزی به‌باغ صـلاح‌الدیـن رفت، صـلاح‌الدیـن گروهی از ترکان را برای کار ساختمانی اجیر کرده بود. مولانا فرمود: افندی، برای ساختنِ چیزی از استادان رومی استفاده کن و برای تخریب ترکان را به‌کارگمار. مگر نمی‌بینی که خدا برای هر تخریبی ترکان را می‌فرستد؟[۲] در بیت دیگری می‌گوید:

از خـراسـانم کشـیدی، تـا بـر یونـانیان
تـا درآمـیزم بدیشـان تـاکـنم خـوش مـذهبی[۳]

چنانکه مشهود است، او مردم آنـاطولی و سلجوقیـان را بـا نـام «یونـانیان» مشخص کرده است که مترادف است با «مردم سرزمین روم».

ای تـرک مـاه چـهره چـه گـردد کـه صبح تـو
آیـی بـه حـجرهٔ مـن و گـویی کـه: گـل بـرو
تـو مـاه تـرکی و مـن اگـر تـرک نـیستم
دانـم مـن ایـنقدر کـه بـه‌ترکی است آب سـو
آب حیـات تـو گـر از ایـن بـنده تـیره شـد
تـرکی مکـن بـه‌کشـتنم ای تُـرکِ تُـرک‌خو
رزق مـرا فـراخـی از آن چشـم تـنگ تست
ای تـو هـزار دولت و اقبـال تُـو بـه‌تُو
ای ارسـلان قـلج مکش از بـهر خـون مـن
عشـقت گـرفت جـملهٔ اجـزام مـو بـه‌مو

---

۱) کلیات شمس، ج ۵، ص ۲۱۸.
۲) مناقب‌العارفین، ج ۲، ص ۷۲۱.
۳) ظاهراً این بیت در کلیات شمس، مصحح مرحوم فروزانفر نیامده است.

زخـم قـلج مبـادا بـر عشـق تـو رسـد
از بـخل جـان نـمی‌کنم ای تـرک گـفت‌وگو
بـر مـا فسـون بـخوانـد ککجک ای قشلرن
ای سـزدش تـو سـیرک سـزدش قـنی بـجو
نـام تـو تـرک گـفتم از بـهر مـغلطه
زیـرا کـه عشـق دارد صـد حـاسد و عـدو
دَکْـتُر شـنیدم از تـو و خـاموش مـاندم
غمـاز مـن بس است دریـن عشـق رنگ و بـو[1]

خلاصه آنکه تحقیق در اصل و نژاد حکیمی چون مولانا که تنها به‌انسانیت و انسان می‌اندیشد وازاین‌رو به‌انسانیت متعلق است، تلاشی جز محدود ساختن وی درون چارچوبه‌یی تنگ نیست. این نیز کاری غیرممکن است. افتخار ما همین کافی است که سرزمین ما انسانی چنان بزرگ را درآغوش گرفته است. گمان می‌کنم وجود «کعبهٔ عشّاق» در قلب آناطولی بسنده باشد.

مولانا یکبار شمس‌تبریزی را «شاه قپچاق دیوانه» خطاب کرده است. زکی ولیدی طُغان به‌استناد آن خطاب سعی کرده است مدلّل دارد که شمس از ترکان بوده است.[2] امّا باید گفت که کلمهٔ فوق در غزل مولانا به‌صورت «شاه قپچاق ترکانه» به‌کار رفته است، نه به‌صورت «شاه قپچاق دیوانه». مطلع غزل چنین است:

زهـی بـزم خـداونـدی زهی میهـای شاهانه
زهـی یغمـا کـه مـی‌آرد شـه قپچـاق ترکـانه[3]

در بیت مزبور کلمه‌های «قپچاق» «یغما» و «ترکانه» معنی مجازی دارنـد. و به‌استناد آن بیت نمی‌توان شمس را به «ترکان قپچاق» منسوب داشت و هیچ نکتهٔ تاریخی دیگر نیز نمی‌توان به‌دست آورد. اگر بتوان در ادبیات کلاسیک و اسلامی

۱) کلیات شمس، ج ۵، ص ۷۲-۷۳.
2) Umumi Türk Tarihine Giriş, Zeki Velidi Toğan, Ist. Isamil Akgun Mat. 1946, c. II, s. 161.
۳) کلیات شمس، ج ۵، ص ۱۱۴.

شرق از طریق کلماتی که معانی مجازی دارند، به‌اثبات مدعا برخاست، آنگاه یکی هم به‌استناد بیت زیر که دربارهٔ صلاح‌الدین است می‌تواند مدعی باشد که صلاح‌الدین زرکوب قونیوی عرب بوده است:

آن ترک که آن سال به‌یغماش بدیدی
این است که امسال عرب‌وار برآمد[1]

عشق و مولانا

مولانا برای تکامل انسان، عشق، سماع و موسیقی را اساس قرار داده است و از این راه از یک طرف بینشهای تنگ و خشک شریعتمداران را به‌هیچ گرفته است و از سوی دیگر با افزودن ماهیتی الهی به‌این سه‌پدیدهٔ بدیع طبعاً تحولی دینی ایجاد کرده است.

به‌نظر مولانا، عشق از اوصاف الهی است[2]. انسان بر هر کس و هرچیزی که عشق‌ورزی کند، این عشق فی‌الواقع بر «هستی مطلق» است. در بیان این عقیده گوید:

انس تو با مادر و بابا کجا است — گر به‌جز حق مونسانت را وفاست؟
انس تو با دایه و لالا چه شد — گر کسی شاید به‌غیر حق عضد؟
انس تو با شیر و با پستان نماند — نفرت تو از دبیرستان نماند
آن شعاعی بود بر دیوارشان — جانب خورشید وا رفت آن نشان
بر هر آن چیزی که افتد آن شعاع — تو بر آن هم عاشق آیی ای شجاع
عشق تو بر هر چه آن موجود بود — آن زوصف حقّ زرّ اندود بود
چون زری با اصل رفت و مس بماند — طبع سیر آمد طلاق او براند
از زراندود صفاتش پا بکش — از جهالت قلب را کم‌گوی خوش
کان خوشی در قلبها عاریّتی است — زیر زینت مایهٔ بی‌زینتی است

۱) کلیات شمس، ج ۲، ص ۶۶.
۲) مثنوی، ششم، ب ۹۷۱.

زر زروی قــلب در کــان مــی‌رود　　سوی آن کان رو تو هم کان می‌رود
نــور از دیــوار تــا خــور مـی‌رود　　تو بدان خور رو که در خور می‌رود
زین سپس بستان تو آب از آسمان　　چـون نـدیدی تـو وفـا در نـاودان[۱]

از این رو: «عشق خواه حقیقی و خواه مجازی باشد، انسان را به‌حقیقت سوق می‌دهد. حتی عاشقِ وَهْم هم اگر در عشق خود صادق باشد، این عشق مجازی سرانجام او را به‌جایی می‌رساند»[۲].

مولانا به‌جای ترس از خدا که در شریعت است و در برابر حال مؤمن که پیوسته بین خوف و رجاست، عشق به‌ذات باری را نشانده و به‌یاری این عشق، عبد را به‌مقام الوهیت رسانده است. و در عین آنکه عشق مجازی را به‌دلیل آنکه انسان را به‌عشق واقعی می‌کشاند پذیرفته، ولی به‌عقیدهٔ وی عشق مجازی، تنها از آن‌رو که وسیله‌یی برای رسیدن به‌حقیقت است، و شاید از آن رو که ضعف بشری را از یاد می‌برد، قابل‌قبول است. به‌نظر وی:

خــیر مــطلق نــیست زینهــا هــیچ‌چیز
شــرّ مــطلق نــیست زینهــا هــیچ نیز
نــفع و ضــرّ هــر یکــی از مـوضع است
علم از ایـن رو واجب است و نـافع است[۳]

و: **عدل چه بْـوَد، وضـع انـدر مـوضعش**
ظــلم چــه بْــوَد وضــع در نــاموقعش [۴]

تـوضیح ایـن نکـته مخصوصاً ضروری است کـه او هیچگـاه چـون شـیخ اوحدالدین کرمانی و شیخ فخرالدین عراقی، دل به‌جوانان زیبارو نبسته بود و در پناه تصوف به‌تعبیری سهل «جمال مطلق» را در آینهٔ جمال مقید تماشا نمی‌کرد. خلاصه

---

۱) مثنوی، سوم، ب ۵۴۹ـ۵۶۰.
۲) همان، یکم، ب ۱۰۹ـ۱۱۱.
۳) همان، ششم، ب ۲۵۹۸ـ۹۹.
۴) همان، ب ۲۵۹۶.

اسیر عشق غیرطبیعی نشده بود[1]. شمس نیز به‌شدّت با این ضلالت جنسی که مخصوصاً بین بزرگان و اهل تصوّف سخت اشاعه داشت، مخالف بود. در مبحث زندگانی شمس، اعتراض وی را در این باب به‌اوحدالدین ذکر کردیم. روزی در خدمت مولانا از اوحدالدین کرمانی سخن می‌گفتند که مردی شاهد باز بود، اما پاک‌باز بود و چیزی نمی‌کرد. مولانا فرمود: کاشکی کردی و گذشتی[2]. «همچنین روزی حضرت مولانا فرمود که شیخ اوحدالدین در عالم میراث بدگذاشت، فَلَهُ وِزْرُها و وِزْرُ مَنْ عَمِلَ بها»[3]. او با این سخنان این نوع شهوات را نکوهش کرده است. فی‌الواقع اهل تصوف بدین عادت نکوهیده سخت معتاد بودند. چنانکه از این رو بدین عشق غیرطبیعی «علت مشایخ» می‌گفتند[4]. مولانا، هم در دیوان و هم در مثنوی به‌مقتضای مقام، این دلبستگی را شدیداً نکوهش می‌کند[5]. علت اصرار ما در این مورد آن است که برخی ابراز علاقهٔ مولانا را بر شمس وارونه تعبیر کرده‌اند، درحالی که وقتی شمس به‌قونیه آمد، مولانا شخصی صاحب زن و فرزند بود و شمس نیز فردی بود که دوران جوانی را خیلی پیشترها پشت سر گذاشته بود. اگر این عشق و وابستگی به‌پیر و کمال که در طریقت شطّار و به‌ویژه در طریقت عشق که طریق برگزیدهٔ مولانا بود، درست فهم نشود، یا وارونه فهمیده شود، ایراد متوجه کج‌اندیشان و یا در اندیشهٔ کج‌اندیشان است. بعد از شهادت شمس، مولانا به صلاح‌الدین که پیرمردی عارف و زاهد و صاحب زن و فرزند بود، دل بست و بعد از وی به‌حسام‌الدین چلبی که به‌زهد و حتی افراط در زهد مشهور بود، عشق ورزید. این دو عشق نیز که همان ماهیت را دارند، به‌چنان اندیشه‌یی جایی باقی نمی‌گذارد. نکتهٔ دیگری را هم در اینجا باید ذکر کنیم: اشعاری که در ادبیات کلاسیک شرق

---

۱) درمورد اوحدالدین و فخرالدین که دل به‌عشق مجازی باخته بودند به نفحات الانس ص ۵۹۰ و ۶۰۱ـ۶۰۲ نگاه کنید.
۲) مناقب‌العارفین، ج ۱، ص ۴۳۹؛ نفحات الانس، ص ۵۹۰.
۳) همان کتاب، ج ۱، ص ۴۴۰.
۴) همان کتاب، ج ۱، ص ۱۸۸ـ۱۸۹.
۵) مثلاً: مثنوی، ششم، ب ۱۷۳۲ـ۱۷۳۶، ب ۹۵ـ۲۹۹۶، ص ۴۹۳ از بیت ۳۸۴۳ به‌بعد.

برای محبوب سروده شود، خواه برای شیخ باشد یا مرید، حتی پدر باشد یا فرزند یکسان است. شاعر قامت ممدوح را به‌سرو، آن هم سروناز، ابرو را به کمان، نگاه را به‌خنجر، مژگان را به‌تیر، رخ را به‌آینه، زلف را به‌شب و لب را به‌چشمهٔ آب حیات تشبیه خواهد کرد. پیوسته در حسرت وصال خواهد سوخت و یا از فراق به‌حالت مرگ خواهد افتاد. افرادی که به‌اسلوب این نوع ادبیات واقف نباشند، حق دارند که ممدوح را معشوق جهان و دوستدار وصال را عاشق دلسوخته بینگارند. اما چنانکه گفتیم، شیخ را هم با همین اسلوب مدح می‌کنند، درویش را هم و پادشاهان نیز با این تشبیهات ستایش خواهند شد و وزیران هم. از فرزند هم با این شیوه یاد خواهند کرد و از معشوق هم. شک نیست که مولانا نیز شمس را با همان تعابیر باید مدح کند. ادبیات دیوانی تابع این اصول بود. کسانی که از این تعبیرات، معانی مغایر استنباط کنند، لابد بدان دلیل است که این کلمات را درنیافته‌اند و این از جهل آنان ناشی شده است.

عشق واقعی درنظر مولانا عُلقه‌یی است که برانسان کامل ابراز می‌شود و یا کمال خویش را در وجود وی می‌یابد و به‌محض اینکه حالت جذبه فروکش کرد، عشق پهنهٔ دنیا را می‌پوشاند و تمام انسانها حتی تمام جانوران را دربر می‌گیرد و خیر، جمال، خوبی، کمال و وحدت را آماج قرار می‌دهد. تمام اوراق حیات مولانا پیوسته دارای این نشئهٔ عالَمْ شمول و متعالی بود. این نشئه، گاه به‌صورت شفقت، گاهی در شکل نوعی جهان‌بینی و بعضاً آزادی از هرچه رنگ تعلق پذیرد و گاهی در لباس یک اندیشهٔ متعالی تجلّی می‌کند و در مواردی هم در قالب انتقاد، بدو بدی را به‌باد حملهٔ شدید می‌گیرد. به‌نظر او:

جمله معشوق است و عاشق پرده‌یی   زنده معشوق است و عاشق مرده‌یی
چون نباشد عشق را پروای او   او چو مرغی ماند بی‌پر، وای او[1]

عشق یگانه اکسیری است که انسان را به‌مقام انسانیت می‌رساند و او را از حرص و کبر و هستی و انانیت می‌رهاند:

---

۱) مثنوی، یکم، ب ۳۰-۳۱.

هرکه را جامه زعشقی چاک شد — او زحرص و جمله عیبی پاک شد
شادباش ای عشق خوش سودای ما — ای طبیب جمله علّتهای ما
ای دوای نخوت و ناموس ما — ای تو افلاطون و جالینوس ما[۱]

آیا عشق مجازی در وجود مولانا نبود؟ مولانا که قدم به‌قدم به‌سوی تکامل می‌رفت و زمان به‌زمان به‌کمال نزدیک‌تر می‌شد، شاید روزگاری هم به‌آتش عشق مجازی سوخته و افروخته باشد. آن طبیب الهی در نخستین حکایت مثنوی خیلی به‌شمس شباهت دارد و آن عشق مجازی که پیش از آمدن طبیب مطرح شده، گویی ماجرایی است که خود مولانا از سر گذرانده است. اگر این نکته مدنظر قرار گیرد که مولانا حکایت را با مصراع: «خود حقیقت نقد حال ماست آن[۲]» آغاز کرده است، این حدس محکم‌تر می‌گردد. اما او در عشق نیز متحوّل بوده و مراحل تکامل را طی کرده است. چنانکه در بیتی احاطه و شمول این عشق را بیان داشته است:

غرق عشقی‌ام که غرق است اندرین — عشقهای اولین و آخرین[۳]

او پیوسته این عشق را زمزمه می‌کند و می‌گوید:

من چو لب گویم لب دریا بود — من چو لا گویم مراد الاّ بود
من زشیرینی نشستم رو تُرُش — من زپُرّی سخن باشم خمش[۴]

در توضیح همین نکته است که گوید:

خوشتر آن باشد که سرّ دلبران — گفته آید در حدیث دیگران[۵]

بنابراین آنچه او از وصل و فراق گفته یا آنچه خطاب به‌معشوق سروده همه از این دیدگاه باید بررسی شود.

۱) مثنوی، اول، ب۲۲ـ۲۴.
۲) همان، ب ۳۵.
۳) همان، ب ۱۷۵۷.
۴) همان، ب ۱۷۵۹ـ۱۷۶۰.
۵) همان، ب ۱۳۶.

زن و مولانا

اسلام تا جایی که می‌توانست زن خواستن را محدود کرد و به‌شرط اجرای عدالت بین زنان تنها گرفتن چهارزن را مجاز دانست و برای زنان در برابر مردان اگر نصف مردان هم باشد، ارثیّه‌یی تعیین کرد و در شهادت حقّی برای زن قائل شد. بدین ترتیب پاره‌یی احکام به‌سود زنان وضع کرد. در دوره‌های نخستین اسلام، زنانی بودند که حتی احترام پراستعدادترین مردان را جلب کرده بودند و درحدیث، شعر و فقه واقعاً مقامی شایسته کسب کرده بودند. در مجالس آنان مردان نیز شرکت می‌جستند و از دانش آنان بهره‌مند می‌شدند. ولی براساس تفوق مرد بر زن در اسلام و صدور دستوراتی چون حجاب برای زنان[1] به‌مرور بر اثر نفوذ مجتهدان شرع و فقها وضع زنان کاملاً تغییر کرد و بدین نحو زن باگذشت زمان پا از میان جمع فراهم چید و اجتماعات بدون حضور زنان تشکیل شد. چنانکه پس از دوره‌های اولیهٔ اسلام دیگر به‌سختی می‌توان به‌زنانی برخورد که اسم و رسمی داشته باشند یا طرف مشورت مردم باشند و یا نظرشان مورد تأیید قرارگرفته باشد.

قبلاً نیز متذکّر شدیم که با خانه‌نشین شدن زنان در میان اشراف، حرمسرا دایر شد. و دربارهای روم و بیزانس با انبوه خواجه سرایان و کنیزکان و صیغه‌ها به‌شکل اسلامی انباشته شد. در مقابل طبقات مرفّه، طبقهٔ پایین در اجتماعاتی بدون حضور زنان زندگی کردند و این وضع موجب شد که لذت‌جویی غیرطبیعی پیدا شود و عشق یونانی و لذت‌جویی جنسی رواج یابد. تصوف که با روش علم‌الجمال یونانی، شعر را به‌عنوان وسیلهٔ تبلیغ به‌کار می‌برد، این لذت‌جویی را به‌طوری گسترده شایع کرد، چنانکه ادبیات شرق از می و محبوب سرشار شد و صوفیان نه تنها در اشعار، بلکه در حرکات و رفتارشان نیز این بیماری را که محبوب‌پسندی و شاهد بازی نام گرفته بود، توسعه دادند. سرانجام در گلشن راز محمود شبستری متوفی ۷۲۰ هـ / ۲۱ ـ ۱۳۲۰ م، کلمات: می، محبوب، کفر، میخانه، ترسابچه و نظایر آن معانی صوفیانه و مجازی پیدا کرد و در قبال اهل شرع

---

۱) قرآن کریم، نسا، ۴ / آیهٔ ۳۴؛ نور، ۲۴ / آیهٔ ۳۰ـ۳۱.

باب تأویل کاملاً گشوده شد[۱].

تصوف از سویی بین طبقات بالا به‌طرزی علمی‌تر رواج یافته بود و سرگرم اشاعهٔ این پستی و خواری بلکه ابداع آن بود، از سوی دیگر همان تصوف بین تودهٔ مردم و روستائیان به‌شیوهٔ غیر علمی و به‌صورت گروهی و در لباس نوعی مذهب درحال گسترش بود و برای گروه اخیر یک مایهٔ تسلی و یک وسیلهٔ خوشی به‌شمار می‌رفت. با تمایلات باطنی احکام شریعت را تأویل می‌کرد و در ضمن به‌تلقین این مطلب می‌پرداخت که زن هرگاه به‌مشیخت انتساب یابد، جزو اخوان به‌حساب می‌آید. بدینسان برپاییِ مجالسی را که در آن زن و باده راه داشت، مُجاز می‌شمرد.

بر سرلوحهٔ اعتقادات فوق، این عقیده جا داشت که کسانی که در قرآن از برتری آنان سخن رفته، مردان نیستند، بلکه افرادی حائز آن برتری هستند که صفات کمال را دارا باشند. می‌توان بین مردان کسانی را یافت که بدین مقام نرسیده‌اند، میان زنان نیز افرادی هستند که این مقامات را طی کرده و به‌وصال کمال رسیده‌اند و بدین ترتیب از مردان گوی سبقت ربوده‌اند. بنابراین تصوف علاوه بر آن نکات منفی که بدانها اشاره کردیم، این تأثیر مثبت را نیز مخصوصاً بین مردم عادی و طریقتهای باطنی برجای گذاشت. در تصوف، ـ اگر مخفیانه هم باشد ـ بین اخوان طریقت، زنان نیز در مجالس صوفیانه راه داشتند. به‌همین دلیل پس از دوره‌های نخستین اسلام، دیگر به‌زنانی نمی‌توان برخورد که پا به‌جای پای علمای شرع گذاشته باشند، برعکس میان اهل تصوف به‌زنان زیادی برمی‌خوریم که حتی مورد احترام مردان واقع شده‌اند.[۲]

اگرچه مولانا صوفی عامّه نبود و تصوف عامیانه به‌کار نمی‌بست، ولی بینش آزاد و متعالی و محبت پراحاطهٔ او بر مردم و مخاطب قراردادن مردم با زبان خود آنان موجب شده بود که مردم او را از خود بدانند. عارفی چون او نمی‌توانست در

۱) گلشن راز، شیخ محمود شبستری، تصحیح دکتر موحد، طهوری، ۱۳۶۵.
۲) به‌صفحات آخر نفحات الانس جامی نگاه کنید.

ابداع فکری خود، زن را نادیده بگیرد. او چون صوفیان باطنیه زنان را مخفیانه به‌اجتماعات نمی‌پذیرفت، بلکه بی‌پروا و آشکارا محصورماندن زنان را کاری عبث می‌شمرد.

نظر مولانا را دربارهٔ محصورماندن زن، از فیه مافیه بخوانیم:

«زن چه باشد؟ عالم چه باشد، اگر گویی و اگر نگویی او خود همان است و کار خود رها نخواهد کرد، بلکه به‌گفتن (اثر نکند و) بتر شود. مثلاً نانی را بگیر زیر بغل کن و از مردم منع می‌کن و می‌گو که البته این را به‌کس نخواهم‌دادن، چه جای دادن (که نخواهم نمودن) اگرچه بر درها افتاده است و سگان نمی‌خورند از بسیاری نان و ارزانی، اما چون منع آغاز کردی همه خلق رغبت کنند و دربند آن نان (گردند و در شفاعت و شناعت آیند که البته خواهیم که آن نان را) که منع می‌کنی و پنهان می‌کنی ببینیم. علی‌الخصوص که آن نان را سالی در آستین کنی و مبالغه و تأکید می‌کنی در نادادن و نانمودن، رغبتشان در آن نان از حد بگذرد که الأنسانُ حریصٌ عَلیٰ ما مُنِع. هرچند که زن را امر کنی که پنهان شو ورا دغدغهٔ خود را نمودن بیشتر شود و خلق را از نهان‌شدن او رغبت به‌آن زن بیش گردد، پس تو نشسته‌ای و رغبت را از دوطرف زیادت می‌کنی و می‌پنداری که اصلاح می‌کنی آن خود عین فسادست. اگر او را گوهری باشد که نخواهد که فعل بد کند اگر منع کنی و نکنی او بر آن طبع نیک خود و سرشت پاک خود خواهد رفتن، فارغ باش و تشویش مخور و اگر به‌عکس این باشد باز همچنان بر طریق خود خواهد رفتن. منع جز رغبت را افزون نمی‌کند علی‌الحقیقه»[1].

گروه زیادی از زنان به‌مولانا علاقهٔ شدیدی داشتند. گوماج خاتون زن سلطان رکن‌الدین[2]، گرجی خاتون زوجهٔ معین‌الدین پروانه و زنان بی‌شمار دیگر از علاقه‌مندان مولانا بودند. چنانکه گرجی خاتون وقتی می‌خواست به قیصریّه برود، چون تاب فراق مولانا را نداشت، دستور داد نقاشی به‌نام عین‌الدولهٔ رومی،

---

۱) فیه مافیه، ص ۷۷ـ۷۸.

۲) مناقب العارفین، ج ۱، ص ۳۳۵.

تصویری از مولانا برایش نقاشی کند[۱].

علاوه بر زنان طبقات مرفّه، بین زنانِ دوستداران حقیقی مولانا یعنی زنان طبقات پایین و اصناف نیز مولانا علاقه‌مندانی داشت که برای خاطر او مجالس ترتیب می‌دادند و دعوتش می‌کردند. وقتی مولانا در مجالس آنان حاضر می‌شد، گلبارانش می‌کردند و همراه او به‌سماع برمی‌خاستند. شبهای جمعه زنان قونیه در منزل امین‌الدین میکائیل که نایب خاص سلطان بود، گرد می‌آمدند و سماع می‌کردند و «آن جماعت به‌حالی شدندی که سر از پا و کلاه از بر ندانستندی و تمامت جواهر و زرینه آلتی که داشتندی در کفش آن سلطان کشف ریختندی تا مگر چیزکی قبول کند و اِمّا التفاتی نماید، اصلاً نظر نمی‌فرمود و نماز صبح را با ایشان گزارده روانه می‌شد و این چنین شیوه و طریقت در هیچ عهدی، هیچ ولی را نبوده است، مگر که در زمان سیدالمرسلین ـ صلی‌الله علیه و سلم، خواتین عرب بربرِ او آمدندی و اسرار احکام شرعی پرسیده مستفید گشتندی»[۲].

برخورد او با اندیشهٔ مألوف (ارتودوکس) که زنان را پیوسته فروتر از مردان می‌دانستند، فراتر از تکرار یک عرف بود که همه‌کس بر زبان داشت. زیراکه او برای زن ارزش والایی قائل بود و این عقیدهٔ اصلی خود وی بود و جنبهٔ تحکیه نداشت. وقتی در مثنوی ابیات زیر را می‌خوانیم، امکان ندارد که در برابر این انسان بزرگ سر تعظیم فرود نیاریم:

گفت پیغمبر که زن بر عاقلان — غالب آید سخت و بر صاحبدلان
باز بر زن جاهلان غالب شوند — کاندر ایشان تندی حیوانْت بند
کم‌بودشان رقت و لطف و وداد — زانکه حیوانی است غالب برنهاد
مهر و رقّت وصف انسانی بود — خشم و شهوت وصف حیوانی بود
پرتو حقّ است آن معشوق نیست — خالق است آن گوئیا مخلوق نیست[۳]

---

۱) مناقب العارفین، ص ۴۲۵.
۲) همان کتاب، ج ۱، ص ۴۹۰ـ۴۹۱.
۳) مثنوی، یکم، ب ۳۷ـ۲۴۳۳.

این نکته را باید مدّنظر قرار داد که ابیات فوق که در مخالفت با محصورماندن زن سروده شده و برتری او را اثبات کرده، در قرن هفتم هجری / سیزدهم میلادی انشاد شده است. درحالی که در قرن بیستم هنوز کسانی هستند که می‌خواهند زن را درون چهاردیواری زندانی کنند!

مولانا برای زنان برتریِ فراوانی قائل بود، او با زندگانی خود ثابت کرد که نظراتش از تفکّر سالم او تراویده است و متکی بر هوای نفس و شهوت نیست. مولانا هیچگاه با دو همسر زندگی نکرد. یک بار ازدواج کرد و پس از مرگ همسرش زنی دیگر گرفت و خود پیش از زن دومش که مادر دوستداران مولانا به‌حساب می‌آمد، درگذشت. مولانا کنیز هم نداشت. او دیدگاههای خود دربارهٔ ازدواج و زندگی خانوادگی را در نامه‌یی که به‌پسرش سلطان ولد، هنگام ازدواج وی با دختر صلاح‌الدین نوشته، بیان کرده است.

مولانا و موسیقی

مولانا در تطور فکری ـ دینی خود، مخصوصاً به سه‌عنصر علم‌الجمال تکیه کرده بود: عشق، موسیقی و سماع.

او هم در مثنوی و هم در دیوان کبیر موسیقی را سخت می‌ستاید و آن را والاترین هنرها معرفی می‌کند. این حکیم بزرگ می‌داند که حقیقت در حرف، معنی در کلمه و وزن و قافیه نمی‌گنجد. لذا به‌موسیقی بیش از شعر علاقه نشان می‌دهد و شاید چیزی بالاتراز موسیقی نمی‌شناسد و دوست ندارد. در غزلی گوید:

هیچ می‌دانی چه می‌گوید رباب؟ . . . .
ترک و رومی و عرب گر عاشق است همزبان اوست این بانگ صواب[1]

بدین بیان وحدت موجود بین انسانها را مرهون موسیقی می‌داند. به‌نظر او یک نعرهٔ مستانه، بسیار برتر از طرح آن مسألهٔ علمی است که میان انسانها تفرقه اندازد.

---

۱) کلیات شمس، ج ۱، ص ۱۸۴ـ۱۸۵.

در چند جای دیوان کبیر از شخصی به‌نام ابوبکر ربابی سخن می‌آورد[۱]. و در غزلی دیگر هم از یک ربابی به‌نام عثمان بحث می‌کند. شاید این همان عثمان قوّال یا عثمان گوینده باشد که افلاکی روایاتی از وی نقل کرده است[۲]. غزلهایی دارد که مقامات موسیقی را به‌صورتی استادانه برشمرده است[۳].

از حضرت محمد (ص) حدیثی روایت کرده‌اند که فرمود: «حُبّب اِلیّ من‌الدنیا النّساء و الطّیب (و قُرة عینی فی‌الصلوة)»[۴]. مولانا درقبال این حدیث گفت: «ما از این عالم سه‌چیز را اختیار کردیم: یکی سماع و یکی فقاع و یکی حمام»[۵]. علاقهٔ بیش از حد مولانا به‌موسیقی نمی‌تواند علاقه‌یی سطحی باشد. او بی‌تردید با موسیقی عجین شده بود. موسیقی نهفته در اشعار او هم، قطعاً در زخمه‌هایی که می‌زد و سیمهایی که می‌نواخت قدرت بیان برای خود کسب می‌کرد. حاصل سخن آنکه شیفتگی او به‌موسیقی از آن نوع نبود که گوش بشنود و دل به‌فغان آید. او طبیعتاً شبیه شاعران اولیه بود. همانطور که هومر و اورفه و رودکی اشعار خود را با

---

۱) ای فتنهٔ هر روحی، کیسه بُر هرجوحی
دزدیده رباب از کف، بوبکر ربابی را (ج ۱، ص ۵۴)
ای مونس ما خواجه ابوبکر ربابی
گر دلشدهٔ چند پی نان و کبابی؟ (ج ۶، ص ۱۴)

۲) می‌گوید آن رباب که مردم زانتظار
دست و کنار زخمهٔ عثمانم آرزوست
من هم رباب عشقم و عشقم ربابی است
و آن لطفهای زخمهٔ رحمانم آرزوست
(ج ۱، ص ۲۵۶).

۳) می‌زن سه‌تا که یکتا گشتم مکن دوتایی
یا پردهٔ رهاوی یا پردهٔ رهایی
بی‌زیر و بی‌بم تو ماییم در غم تو
در نای این نوا زن، کافغان زبی‌نوایی
قولی که در عراق است، درمان این فراق است
بی‌قول دلبری تو، آخر بگو کجایی (ج ۶، ص ۲۰۸)
یا: ای چنگ پرده‌های سپاهانم آرزوست. (ج ۱، ص ۲۶۵)

۴) معجم المفهرس، ۱، ص ۴۰۵: زنان و عطر از دنیا برای من گزیده شد، اما نور چشم من در نمازست.

۵) مناقب العارفین، ج ۱، ص ۴۰۶.

موسیقی بیان می‌کردند و خواسته‌های خود را در قالب شعر بر زبان می‌آوردند، مولانا هم اشعارش را با موسیقی بیان می‌کرد و خواسته‌های خود را در لفاف شعر بر زبان می‌آورد.

سلطان ولد در مقدمهٔ رباب‌نامه، رباب را به‌مولانا منسوب می‌داند[1]. مولانا چنان دل‌بستهٔ رباب بود که در یکی از غزلهایش از صدر مدرسه، حجره‌یی در کنار حجرهٔ شهاب‌الدین می‌خواهد و از وی درخواست می‌کند که با حیله ربابی در آن حجره بگنجاند و گوید اگر قاضی بر سر حال آید و آرزوی سماع کند، برایش رباب می‌نوازم و سماع وجدآفرین ترتیب می‌دهم. چنانکه از آواز سماع ما «اَقِنْجی» هم به‌طرب آید[2] و زنده شود و سر از گور برآرد و پای بکوبد و تحسینم کند. در غزلی دیگر نیز می‌گوید:

هر رگ این رباب را نالهٔ نو نوای نو
تا زنواش پی برد دل که کجاش می‌زنم
[شرح که بی‌زبان بود، بی‌خبری دهان بود
بهر شماست این نوا بهر شماش می‌زنم][3]

کاملاً واضح است که مولانا نواختن رباب را به‌خوبی می‌دانسته است. در غزلی گوید:

بخفت چشم محمد ضعیف گشت رباب
مخسب، گنج زر است این سخن اگر زر نیست[4]

باز:

۱) رباب‌نامه، نسخهٔ خطی: İÜK. FY. No: 1375, 16، رباب‌نامه، تصحیح دکتر علی سلطانی، ص ۲.
۲) از این بیت به‌وضوح برمی‌آید که حجرهٔ موردنظر مولانا در مدرسهٔ اقنجی واقع بوده است.
۳) کلیات شمس، ج ۳، ص ۱۸۸. بیت درون قلاب در کلیات طبع فروزانفر نیامده است.
۴) همان کتاب، ج ۱، ص ۲۷۸.

ربـابی چشـم بـر بسـته، ربـاب و زخـمه بـر دسـته
کمـانچه رانـده آهسـته مـرا از خـواب او افغـان[۱]

این ابیات نشان می‌دهند که مولانا رباب می‌نواخته است. درمیان رباعیات سلطان ولد، یک رباعی هست که از رباب نواختن وی نیز حکایت می‌کند[۲].

علاقهٔ مولانا به‌موسیقی، طبعاً قونیه را از نوای موسیقی پر کرده بود. حتی درحال وضوگرفتن نیز بانگ رباب گوش استادان را نوازش می‌کرد و به‌نظر آنان بدعت،دیگر به‌صورت سنت درآمده بود.[۳] روایت کرده‌اند که علمای قونیه گرد آمدند و خدمت قاضی سراج‌الدین رفتند و از علاقهٔ مولانا و مردم به‌استماع رباب و رغبت به‌سماع آن شکایت کردند و تحریم آن را از سراج‌الدین خواستند. قاضی سراج‌الدین گفت: این مرد مردانه، مؤیّد به‌تأیید الهی و در تمام علوم ظاهر هم بی‌نظیر، نشاید بدو پیچیدن، او داند و خدای خود. چندتن از بوالفضولان، چند فصلی از مسائل بغرنج فقه و خلاف و منطق و اصول و عربیت و حکمت و علم نظر و علم معانی و بیان و تفسیر و نجوم و طب و طبیعیات بر کاغذی نوشتند و خدمت مولانا فرستادند. مولانا بی‌درنگ هر سئوال را زیر همان سئوال جواب نوشت و همانطور مجموع جوابهای مسائل را درهم آمیخت و اجمالاً مسأله‌یی ساخت و در پایان آن نوشت که معلوم رأی عالی علمای عالم باشد که مجموع خوشیهای جهان را از نقود و عقود و عنقود اعراض و اجناس و آنچه در آیت «زُیِّن للناس» است و جمیع مدارس و خوانق را به‌خدمت صدور مسلم داشته به‌هیچ منصبی از آن نگران نیستیم و به‌کلّی عن‌الدنیا و مافیها قطع نظر کرده‌ایم تا صدور را اسباب متوافر و لذات دنیاوی مرتب و مستوفیٰ باشدو زحمت خود را دور داشته در کنجی منزوی گشته‌ایم و در خانهٔ خمول فروکشیده، چه اگر آن رباب حرام راکه فرموده بودند و نفی کرده اگر به‌کار عزیزان می‌آمد و بایست بودی حقاکه دست از آنها بازکشیده هم

---

۱) کلیات شمس، ج ۴،ص ۱۳۴،با اندکی اختلاف.

2) Rubaiat, s. 24, Rubai XCII.

۳) مناقب العارفین، ج ۱، ص ۱۶۵.

ایثار ائمهٔ دین می‌کردیم و از غایت ناچیزی و ناملتفتی رباب غریب را بنواختیم، چه غریب نوازی کار مردان دین و ابراهیم یقین است...[۱].

سماع

مولانا از یکسو افرادی را که رباب و رقص را انکار می‌کردند صیقل می‌داد و نرم می‌کرد و از سوی دیگر به‌اشخاص ناشایست جوابهای سربالا آماده داشت. قاضی عزالدین در اوایل سماع را منکر بود، سرانجام ارادت آورد و به‌صدق تمام مرید شد[۲]. معین‌الدین پروانه می‌خواست که فرزند تاج‌الدین وزیر را قاضی قونیه کند. او گفت که با سه شرط منصب قضا را می‌پذیرم: اول آنکه رشوه منع شود، دوم آنکه محضران نو را بر سر کار آوری، سوم آنکه رباب را از میان مردم برگیری. معین‌الدین جواب داد که هر دو شرط را ملتزم می‌شوم، اما رباب را که ساختهٔ پادشاهی بس بزرگ است نمی‌توانم برگیرم. فرزند تاج‌الدین بدین دلیل به‌قضا رضا نداد. چون حکایت به‌گوش مولانا رسید، فرمود: زهی بر رباب مبارک، که او را از چنگ قضای بد نجات داد[۳].

پس از مرگ صلاح‌الدین سماع به‌صورت عادت درآمد. چون یکی از پیروان یا بستگان مولانا وفات می‌کرد، جنازهٔ او را سماع‌کنان، نی‌زنان و سرودخوانان بر دوش حمل می‌کردند. این عمل را متعصبان برنمی‌تافتند ولی به‌هیچوجه جرأت منع نداشتند. روزی از وی پرسیدند که قبل از این پیشاپیشِ جنازه‌ها مُقریان و مؤذّنان می‌رفتند. در این زمان که دور شماست این نوازندگان چه معنی دارد؟ فرمود که در پیش جنازه، مؤذّنان و مقریان و حفّاظ برای آن می‌روند تا گواهی دهند که مرده مسلمان بود. اما قوّالان گواهی می‌دهند که میّت علاوه بر آنکه مسلمان بود، عاشق هم بود[۴].

---

۱) مناقب‌العارفین، ج ۱، ص ۱۶۵ به‌بعد.
۲) همان کتاب، ص ۱۰۴؛ به‌مقدمهٔ Ariflerin Menkibeleri, I, s. LV. هم نگاه کنید.
۳) همان، ص ۴۱۵.
۴) همان، ص ۲۳۳.

مولانا همه‌جا و به‌هر وسیلهٔ ممکن سماع برپا می‌کرد و گاهی مجالس سماع تا چند روز طول می‌کشید[۱]. یک روز جلوی دکان صلاح‌الدین از صدای چکّش به‌وجد می‌آمد[۲]. روز دیگر به‌فریاد ترکی که پوست روباه می‌فروخت و فریاد می‌زد: دلکو، دلکو[۳] مولانا نعره‌زنان به‌چرخ درمی‌آید و می‌گوید: دل کو؟ و سماع‌زنان تا مدرسهٔ مبارک روان می‌شود و این غزل را می‌سازد:

دل کو؟ دل کو؟ دل از کجا عاشق و دل؟

زرکو؟ زر کی، زر از کجا؟ مفلس و زر؟[۴]

او رباب را اینچنین می‌ستاید:

رباب مشرب عشق است و مونس اصحاب

که ابر را عربان نام کرده‌اند رباب

چنان که ابر سقای گل و گلستان است

رباب قوت ضمیر است و ساقی الباب[۵]

خشک مغزان متعصب سخت خشمگین می‌شدند. روزی مولانا فرمود که آواز رباب، آواز صریر باب بهشت است که ما می‌شنویم. سید شرف‌الدین گفت که ما نیز آواز رباب را می‌شنویم، ولی چون مولانا گرم نمی‌شویم. مولانا فرمود: آنچه ما می‌شنویم آواز بازشدن آن در است و آنچه او می‌شنود، آواز فرازشدن آن در[۶]. مولانا را ملحد می‌خواندند و او این را می‌پذیرفت و می‌گفت:

گفتی که زیان کنی، زیان گیر گفتی که تو ملحدی، چنان گیر[۷]

یاران مولانا نیز با متعصبان همان رفتار ستیزه‌گرانه را داشتند. اخی احمد که از سرشناسان روزگار بود، روزی گفت که: من یک خروار کتاب خوانده‌ام ولی در آنها

---

۱) مناقب‌العارفین، ص ۴۸۸.
۲) همان کتاب، ج ۱، ص ۴۲۹.
۳) دلکو، تلفظ کهنه‌یی است از کلمهٔ تولکی به‌معنی روباه ـ مترجم.
۴) مناقب العارفین، ج ۱، ص ۳۵۶؛ رسالهٔ سپهسالار، ص ۹۲.
۵) کلیات شمس، ج ۱، ص ۱۹۰.
۶) مناقب العارفین، ج ۱، ص ۴۸۳-۴۸۴.
۷) کلیات شمس، ج ۲، ص ۲۹۲.

اباحت سماع را ندیده‌ام. علاءالدین ثُریانوس گفت: شما خروار خوانده‌اید، از آن رو ندیده‌اید، خدا را شکر که ما عیسی‌وار خوانده‌ایم و به‌سر آن رسیده‌ایم[۱].

به‌نظر مولانا سماع هشیاری است اما کسی که شب را در زندان به‌بیداری بگذراند، البته زیانکار است و چنین کسی مسلماً طالب بیداری نیست؛ اما اگر به‌سراغ کسی رویم که در باغ و بوستان چشم بگشاید از بیداری لذت می‌برد و شاید از رویاهای وحشتناک هم می‌رهد:

سماع آرام جان زندگان است — کسی داند که او را جان جان است
کسی خواهد که او بیدار گردد — که او خفته میان بوستان است
ولیک آنکو به‌زندان خفته باشد — اگر بیدار گردد در زیان است
کسی کو جوهر خود را ندیدست — کسی کان ماه از چشمش نهان است
چنین کس را سماع و دف چه باید؟ — سماع از بهر وصل دلستان است
سماع آنجا بکن کانجا عروسی است — نه در ماتم که آن جای فغان است[۲]

چنانکه فلاسفهٔ یونان معتقدند که آسمانها از «حرکت شوقی» خود عناصر را به‌وجود آورده‌اند، متفکّران هم باپذیرفتن آن معتقد شده‌اند بر اینکه هستی نیز حقایق و معانی را ایجاد می‌کنند. طبق روایات،فیثاغورث در معراج خود گردش آسمانها را دیده و نوای دل انگیز موسیقی خروشانی را که از این گردش حادث می‌شد، شنیده است و از این راه موسیقی را ایجاد کرده است. یونانیان این هنر را از مصر که فلاسفهٔ یونان را پرورده است، گرفته‌اند و مصر نیز این ودیعه را باید از زادگاه اصلی آن ـ هند ـ گرفته باشد. خلاصه آنکه انسانیت از همان آغاز تکامل خود، تنها درد و حسرت خود را با موسیقی بیان نمی‌کرد، بلکه لذّات و خوشیهای خود را هم به‌وسیلهٔ موسیقی اظهار می‌کرد. رقص را هم بعدها به‌این هنر افزوده است. صوفیان، سماع را از انسانیت گرفته‌اند و تاریخ سماع به‌اندازهٔ تاریخ بشریت کهن است. سماع مولانا شاید اسلامی نباشد، ولی بی‌تردید انسانی است.

---

۱) مناقب العارفین، ج ۱، ص ۲۷۶-۲۷۷.
۲) کلیات شمس، ج ۱، ص ۲۰۳.

فصل دوم

ویژگیهای مولانا

زندگی مولانا؛ یاران او؛ سلاطین و خوانین و مولانا؛ اعتماد به‌نفس؛ نظریه به‌کرامت.

زندگی مولانا. یاران او. سلاطین و خوانین و مولانا

مولانا در قبال تدریس و فتوی اجرت قلیلی دریافت می‌کرد. نیم دینار عایدی داشت[1]. بیشتر اوقات در خانهٔ او خوردنی یافت نمی‌شد[2]. در واپسین بیماری پنجاه‌ودو درم وام‌دار بود. طلبکار پیش از وفات آن وام را بخشود و مولانا را از این دَین رهاند[3].

او یک زن بیش نداشت و درخانهٔ او از غلام و کنیز خبری نبود. این حکیم بزرگوار که همهٔ انسانها را به‌یک چشم می‌دید، روزی به‌فرزندش امیرعالم که خدمت

1) مناقب‌العارفین، ج ۱، ص ۴۳۹.
2) رسالهٔ سپهسالار، ص ۳۸.
3) مناقب العارفین، ج ۲، ص ۵۸۱.

دولت و دیوان برگزیده بود، گفت: قل هوالله احد را می‌دانی؟ گفت: آری، می‌دانم. گفت: برخوان، تا بشنوم. چون بخواند، فرمود که، حق سبحانه و تعالی ـ می‌فرماید مرا مادر و پدر و فرزند و مانند و شریک و شبیه نیست. اکنون ایام عمل و هنگام خدمت است...[1]. روزی دخترش کنیز خود را رنجانده بود. مولانا از درآمد و بانگ بر وی زد که چراش می‌زنی و چراش می‌رنجانی؟ می‌خواهی که فتوی دهم که در کلّ عالم غلام و کنیزک هیچ نیست، الاّ حق را و فی‌الحقیقه همه برادران و خواهران مایند؟...[2].

بین اطرافیان مولانا افراد والامقام اندک بودند. کسانی نظیر: معین‌الدین پروانه، صاحب علی فخرالدین، علم‌الدین قیصر، امیر بدرالدین گهرتاش اتابک سلطان علاءالدین که بعداً وزیر دربار شد، جلال‌الدین قراطای وزیر، نورالدین جاجا حاکم قیرشهر و همچنین از امرای سلجوقیان تاج‌الدین معتز خراسانی از شیفتگان و دوستداران مولانا بودند. البته در اخلاص و دوستی آنان جای تردید نیست. اما احترام بزرگان بر مشایخ نام‌آور، عرف آن روزگار بود. زیرا که با این احترام نفوذ خود را می‌افزودند، در این هم ابداً شکی نیست. معین‌الدین پروانه برای فخرالدین عراقی هم احترام شایانی قائل بود و برای او در توقات خانقاهی بناکرده بود. چنانکه جامی به همین دلیل او را از مریدان عراقی معرفی کرده است.[3] میان افراد صاحب مقام فوق کسانی بودند که به‌شهاب‌الدین سهروردی[4] که ازجانب خلیفه‌الناصر به‌رسالت آمده بود، انتساب داشتند.

یاران واقعی مولانا از طبقات عامه بودند. مولانا آنان را دوست داشت. برخی از مریدان اصلی وی کسانی بودند که با پدر او مهاجرت کرده بودند: چون محمد خادم، علاءالدین حکیم ارزنجانی، علاءالدین ثُریانوس رومی که به‌میانجیگری مولانا از اعدام رسته بود، اخی احمد شاه رئیس اخوان قونیه، اخی احمد قزّار،

---

۱) مناقب‌العارفین، ص ۷۸۱.
۲) همان کتاب، ج ۱، ص ۴۰۶.
۳) نفحات الانس، ص ۶۰۳.
۴) منظور ابوحفص عمر، برادرزادهٔ ابوالنجیب عبدالقاهر سهروردی (م ۶۳۲ هـ. ق) است.

اخی محمد سیدواری کشاورز[۱]، اخی ناطور که خدمتکار و جامه‌دار حمام پوست‌دوزان قونیه بود، عین‌الدوله رومی که نقاش بود، بدرالدین تبریزی معمار، اخی چوپان دلاّک، حاجی امیره پیله‌ور قونیوی، شرف‌الدین عثمان قوّال، بدرالدین نجار، بدرالدین یواش نقاش، حجاج نساج، شیخ گهواره‌گر، حمزهٔ نی‌زن (قطب‌نایی)، حسام‌الدین دبّاغ، کالویان نقاش رومی، کمال قوّال، ابوبکر ربابی، ناصرالدین کتانی، محمود و سنان‌الدین نجار و گروهی دیگر از جولاهگان، درزیان، قصّابان، دبّاغان، کسبه، عمله، هنرمندان مسلمان و مسیحی دور او جمع شده بودند. آری اطرافیان واقعی مولانا اینان بودند.

روزی معین‌الدین گفته بود که مولانا پادشاهی بی‌نظیر است و گمان نمی‌کنم که در قرنها سلطانی چون او به‌ظهور رسد، اما مریدانش مردمی نااهلند. این سخن به‌گوش مولانا رسید. نامه‌یی به‌معین‌الدین پروانه نوشت که اگر مریدان من مردمی نیک بودند، خود من مرید ایشان می‌شدم.[۲]

همچنین یک روز صاحب فخرالدین بر زبان آورده بود که حضرت مولانا پادشاهی بزرگوار است، اما او را از میان مریدانش باید بیرون کشید و مریدان وی را تلف کرد. مولانا چون این گفته را شنید، تبسم کرد و فرمود: اگر می‌توانند این کار را انجام دهند[۳].

روزی معین‌الدین در زاویهٔ شیخ صدرالدین مجلسی ترتیب داده بود. کمال‌الدین امیر محفل در میان صحبت گفت: مریدان مولانا مردمانی عجیب‌اند اغلب عامی و اهل حرفه‌اند. مردم فاضل و دانا گرد ایشان کمتر می‌گردد. مولانا هرجا خیّاطی، بزّازی و بقّالی و جولاهه‌یی است به‌مریدی پذیرفته است. این سخن ـ که نشان می‌دهد عامهٔ مردم و طبقات پایین اجتماع را در آن روزگار چگونه به‌دیدهٔ حقارت می‌نگریستند ـ وقتی به‌گوش مولانا رسید، در میان سماع چنان نعره‌یی زد

---

۱) مناقب‌العارفین، ج ۱، ص ۱۲۹.
۲) همان کتاب، ص ۱۲۹.
۳) همان کتاب، ص ۱۳۰.

که همگان بیهوش شدند. فرمود که ای غرخواهر مگر منصور ما حلاّج نبود؟ مگر شیخ ابوبکر بخارایی نسّاج نبود؟ مگر آن کامل دیگر زجّاج نبود؟ حرفهٔ آنان به‌معرفتشان چه زیانی رسانید؟[1]

او دوستداران خود را به‌تأمین معاش ازطریق حلال و امرار زندگانی با عَرَقِ جبین و کَدِّ یمین فرا می‌خوانَد و می‌گوید یا به‌کسب و تجارت باید مشغول بود و یا به‌کتابت روزگار گذرانید و هرکدام از یاران این طریق را درپیش نگیرد، پشیزی نمی‌ارزد[2]. مردم هرگاه با ستمی روبرو می‌شدند، یا غمی بر دل آنان می‌تاخت، درد دل پیش او می‌بردند و سفرهٔ دل پیش او می‌گشودند و از وی راه چاره می‌جستند. روزی اصناف، شکایت ظالمان پیش او بردند. فرمود که آیا در بازار قصّابان دیده‌اید که سگی را کشته باشند؟ اگر چه سگ کشتنی است، اما همواره گوسفندان را می‌کشند و رنج کشتن راگوسفندان تحمّل می‌کنند[3].

او در خطرناک‌ترین لحظات هم مردم را تنها نگذاشته است. چون لشکر بایجو قونیه را محاصره کرد، مردم دست از یاری حکومت شسته و از آنان امید بریدند. ترسان پیش مولانا آمدند. مولانا شبانه خانهٔ خود را ترک کرد و بر فراز تلّی که بالای خیمهٔ بایجو قرار داشت، رفت. بر آن تپّه جولانی زد و به‌فراغت به‌نماز ایستاد. تا طلوع آفتاب نماز گزارد. نماز صبح را هم ادا کرد. سحرگاه به‌قونیه بازگشت و به‌مردم گفت: نترسید، هیچ چشم زخمی بر شما نخواهد رسید. مردم شجاعت مولانا را ستودند. فرمود که: مگر سلطان مامحمّد (ص)، نفرمود که اَنَا اَشجَعُ النّاس؟ آنگاه غزلی آغاز کرد:

من این ایوان نُه تو را نمی‌دانم نمی‌دانم
من این نقّاش جادو را نمی‌دانم، نمی‌دانم

---

۱) مناقب العارفین، ج ۱، ص ۱۵۱.
۲) همان، ص ۲۴۴ ـ ۲۴۵.
۳) همان، ص ۵۰۴ ـ ۵۰۵.

تا بدین ابیات رسید:

به‌دستم یرلغی آمد از آن قان همه قانان

من این باجو و باتو را نمی‌دانم، نمی‌دانم

چه رومی چهرگان دارم چه ترکان نهان دارم

چه عیب است ارهلاورا نمی‌دانم، نمی‌دانم[۱]

سپس به‌مردمی که برای تسلّی بدو پناه آورده بودند، فرمود که از حملهٔ مغول شکستی بر شما نخواهد رسید و با این گفتار به‌مردم دل و جرأت بخشید و از این راه نیروی معنوی آنان را تقویت کرد[۲]. بدین نکته هم مخصوصاً اشاره کنیم که مولانا هیچگاه بر ترکتاز مغول نمی‌تاخت و از آن بد نمی‌گفت:

می‌گریزند خلق از تاتار خدمت خالق تتار کنیم

بارکردند اشتران بگریز رختمان نیست، ما چه کار کنیم؟[۳]

در شعر دیگر گوید:

تاتار هجر کرد سیاهی و عنبری زان مشکهای آهوی تاتارم آرزوست[۴]

در شعری دیگر ترس از تاتاران را کاری عبث می‌داند و می‌گوید:

تو زتاتار هراسی که خدا را نشناسی

که دوصد رایت ایمان سوی تاتار برآرم[۵]

در غزل دیگری گوید:

---

۱) مناقب‌العارفین، ص ۲۵۸ـ۲۶۲.

۲) همان کتاب، ج ۱، ص ۲۶۱.

۳) کلیات شمس، ج ۴، ص ۸۳.

۴) همان کتاب، ج ۱، ص ۲۶۳.

۵) همان کتاب، ج ۳، ص ۲۹۷؛ محمودخان غازان از ایلخانان (۷۰۴ هـ / ۱۳۰ م) که به‌مولانا ارادت داشت می‌گفت: که مولانا این غزل را برای من فرموده است. دستور داده بود برای او لباچه‌ای ساخته و تمام این غزل را به‌زر روی آن دوخته بودند. چون برتخت می‌نشست، آن جامه را برتن می‌کرد (مناقب العارفین، ج ۲، ص ۸۴۸ـ۸۴۹ و به نقل از آن: سفینهٔ نفیسهٔ مولویان، ص ۱۸).

جملهٔ صحرا و دشت پر زشکوفه است و کشت

خوف تتاران گذشت، مشک تتاران رسید[۱]

مولانا یورش مغولان را به‌سیلاب خروشان و عالم‌گیری مانند می‌کرد که سرانجام زمین آن را فرو خواهد خورد و یا به‌موجی سر برافراشته و پیشتاز که بالاخره عقب خواهد نشست و معتقد بود که به‌مقابلهٔ آن نباید برخاست، زیرا که در هر دو صورت این عنصر منسجم به‌آناطولی و دنیای شرق توانی تازه خواهد بخشید و دنیای فرسوده با این عنصر جدید و زنده درهم آمیخته، جانی تازه خواهد یافت. او چنین استنباط کرده بود که مظالم نخستین مغولان از عصیانهای اولیه مایه گرفته است و به‌مرور آرام خواهد گرفت. حتی شاید او با دیدهٔ عبرت بین و شاید با خوشنودی تلخ، انقراض سلطنتهای عجین شده با ستم و فرورفته در فساد و نابودی علما و متفکران تباه و گندیدهٔ متکی بر آن سلطنتها را به‌تماشا نشسته بود. او قاطعانه می‌دانست و انتظار هم داشت مغولانی که هیچگونه تکیه‌گاهی مدنی ندارند، دیر یا زود، سرانجام رنگ مدنیت و انقیاد خواهند گرفت.

مولانا که پیوسته چهره‌یی خندان و سخنی دلنشین داشت و به‌خانواده‌اش مهر می‌ورزید و دائماً در گفته‌هایش لطیفه‌ها و نکته‌ها نهفته بود و همهٔ انسانها را همسفر یک طریق و هم قافلهٔ یک کاروان و هم توشهٔ یک زاد راه می‌دید، تفرقه و عدم تفاهم موجود بین انسانها را بس عجیب و بی‌معنی می‌یافت[۲]. او بامحبت عمیق و اصیل خویش به‌مردم، بزرگانی را که درخدمت مردم نبودند دوست نداشت. یک روز صاحب فخرالدین، معین‌الدین پروانه، جلال‌الدین مستوفی، نورالدین ولد جاجا، مجدالدین اتابک و گروهی دیگر به‌زیارت مولانا آمدند. مولانا مدتی دراز با آنان سخن گفت. دوستداران واقعی اجازهٔ حضور نیافتند. بزرگان محضر مولانا را ترک کردند. مولانا که گویا دلتنگ شده بود، گفت: باید دعا کرد که

---

۱) مناقب العارفین، ج ۲، ص ۱۹۷.

۲) این همه عربده و تندی و ناسازی چیست؟

نه همه همره و هم‌قافله و هم زادند؟

(کلیات شمس، ج ۲، ص ۱۳۸).

بزرگان به‌مصالح خلق و کارهای خود مشغول باشند و به‌اوقات درویشان زحمت ندهند، تا آن رزق حلال و نور جلال به‌یاران ما تعلق گیرد[1].

روزی سلطان عزالدین با امرا و نوّاب به‌زیارت مولانا آمده بودند، مولانا اجازهٔ دیدار نداد[2]. روزی دیگر همین سلطان به‌زیارت مولانا آمده بود، چنانکه باید مولانا به‌وی التفات نکرد. سلطان به‌عادت آن زمان از مولانا خواست تا بدو پندی دهد. فرمود که «چه پندی دهم، ترا شبانی فرموده‌اند، گرگی می‌کنی، پاسبانیت فرموده‌اند، دزدی می‌کنی. رحمانت سلطان کرد، به‌سخن شیطان کار می‌کنی...» همانا که سلطان گریان بیرون آمد[3].

سلطان رکن‌الدین پنج همیان زر[4] برای مولانا ارسال کرده بود، دستور داد بیرون ریزند تا هرکه خواهد برگیرد.[5] یکبار پروانه از مولانا التماس کرد تا او را پندی دهد. مولانا مدتی در اندیشه فرو رفت و سپس سر برآورد و گفت: معین‌الدین! شنیده‌ام که قرآن آموخته‌ای. گفت: آری. گفت: شنیده‌ام که جامع‌الاصول احادیث را پیش شیخ صدرالدین خوانده‌ای. گفت: بلی. گفت: چون سخن خدا و رسول را می‌خوانی و چنانکه شایسته است، بحث می‌کنی و می‌دانی، از آن کلمات پند نمی‌پذیری، از من چگونه پند خواهی شنید و به‌کار خواهی بست؟[6]

به‌نظر مولانا نام امیری و وزیری و پادشاهی در باطن مرگ و درد احتضار است. انسان باید بنده باشد و روی زمین چون سمندی رهوار راه بسپرد، نه چون جنازه‌یی که بر دوشش نهند و راهش ببرند[7]. او پادشاهی را که هوای ایمنی خلق در سر ندارد و برعکس درصدد پایدار نگاه‌داشتن سلطنت است، به‌خرآسی مانند می‌کند که قصد خلاص خویش دارد و می‌خواهد خود را از ضربهٔ شلاق برهاند

---

۱) مناقب‌العارفین، ج ۱، ص ۱۳۳ـ۱۳۵.
۲) همان کتاب ص ۲۵۴.
۳) همان، ص ۴۴۲ـ۴۴۴.
۴) در مناقب‌العارفین، «سیم».
۵) مناقب‌العارفین، ص ۳۸۹.
۶) همان کتاب، ص ۱۶۵.
۷) مثنوی، ششم ب ۳۲۴ـ ۳۲۵.

هدفش این نیست که آبی بکشد یا روغن کنجدی تهیه کند[۱]. اما این حکیم بزرگ مسئولیت را به‌گردن یک طرف بار نمی‌کند و می‌گوید: «لایق گله بود هم سائقش»[۲].

مولانا که پادشاهان و امیران را بدان سان می‌بیند و ارزیابی می‌کند، با سخنانی دیگر احساس دردناک خود را از این همه‌خواری بیان می‌دارد:

از پی طاق و طرم خواری کشند ‌ ‌ ‌ بر امید عزّ در خواری خوشند[۳]

می‌گوید:

بس کن ای دون همت کوته بَنان ‌ ‌ ‌ تا کیت باشد حیات جان به‌نان؟

زان نداری میوه‌یی مانند بید ‌ ‌ ‌ کابِ رو بردی پی نان سپید[۴]

و با این بیان، عزت نفس عمیق و سعهٔ صدر بیکران خود را به‌اثبات می‌رساندو خصوصیات ژرف انسانی خویش را به‌آیندگان ابلاغ می‌کند. ابیات زیر عقاید وی را روشن‌تر بیان می‌کند:

خاک پاکان لیسی و دیوارشان ‌ ‌ ‌ بهتر از عام و رز و گلزارشان

بندهٔ یک مرد روشندل شوی ‌ ‌ ‌ بِهْ که بر فرق سر شاهان روی[۵]

مولانا **فیه مافیه** را با این حدیث آغاز می‌کند: «شرّ العلماء مَن زار الامراء و خیرالامراء من زارالعلما، نِعْمَ‌الامیر علی باب‌الفقیر و بئس الفقیر علی باب الامیر»[۶]. این نیز خصوصیت استوار انسانی او را آشکارتر می‌کند.

بزرگان می‌خواستند که مولانا چون مشایخ دیگر در مجالس آنان بنشیند و با آنان معاشرت داشته باشد و با اشعار خود مایهٔ خوشی خاطر آنان را فراهم آورد و بر سر یک سفره با آنان به‌اکل و شرب پردازد و از صلات آنان برخوردار گردد. اما مولانا

---

۱) مثنوی، ششم، ب ۹۴ـ۲۱۹۶.
۲) همان، دوم، ب ۹۶۲.
۳) همان، ب ۱۱۰۴.
۴) همان، یکم، ب ۷۷ـ۳۸۷۸.
۵) همان، سوّم، ۶۳۹ـ۶۴۰.
۶) بدترین دانشمندان آنان هستند که به‌دیدار امیران روند و بهترین امیران آنانند که به‌زیارت دانشمندان شتابند. امیری که به‌در فقیران رود، بهترین امیر است و بدترین فقرا فقیری است که درگاه امیران را ملازم گیرد.

وقتی در مجلس پروانه کاسه‌های زر و سیم را بر سر سفره می‌بیند، لب به‌غذا نمی‌زند و به‌سماع برمی‌خیزد و به‌همین مناسبت غزلی می‌سراید که دهان به‌دهان می‌گردد:

به‌خدا میل ندارم نه به‌چرب و نه به‌شیرین
نه بدان کیسهٔ پر زر نه بدین کاسهٔ زرین[1]

او همهٔ حیات خویش را نه برای خود، بلکه برای دیگران زیسته بود. درعین حال که می‌گفت:

کسی که نوبت اَلْفَقْرُ فَخْر زد جانش چه التفات نماید به‌تاج و تخت و لوا؟[2]

ولی برای خاطر دیگران و در مواقع ضروری با زعمای قوم تماس می‌گرفت، مطالعهٔ مکتوبات وی صحّت گفتار ما را تأئید می‌کند. مولانا این نامه‌ها را گاه درمورد کمک به کسانی که گرفتاری داشته‌اند و از وی تقاضای توصیه کرده‌اند، نوشته است تا هم کمکی درحقشان معمول دارد و هم دل آنان را به‌دست آورد. ولی برای خود هیچ‌گونه درخواستی از هیچکس نکرده است.

مولانا در این نامه‌ها که بعضی به‌سبب رودربایستی و پاره‌یی دیگر بدان جهت که تنها از این طریق می‌توانسته احتیاج ضروری یکی از یاران محبوب خود را برآورده سازد، به‌رشتهٔ تحریر درآورده، یا به‌دستور وی نوشته شده است هرگز عزت نفس را فرو نگذاشته و پیوسته جایگاه متعالی خود را حفظ کرده است. او مخاطب خود را با مدیحه موردخطاب قرار می‌دهد و حتی در به‌کاربردن القاب رسمی نیز انسانیت و اوصاف انسانیِ مخاطب را می‌ستاید.

کسانی که مولانا را صاحب خانقاه و مؤسس فرقه و یکی از مشایخ طریقت یا پیر طریقت می‌انگارند، خطا می‌کنند. او در مدرسه‌یی اقامت داشت و بر مسند تدریس تکیه زده بود. پولی که دریافت می‌کرد، در قبال تدریس بود. در دوره‌های اولیه به‌وعظ و فتوی می‌پرداخت. بعد از دیدارش با شمس، وعظ و تدریس را رها

---

۱) مناقب‌العارفین، ج ۱، ص ۱۹۱-۱۹۲؛ رسالهٔ سپهسالار، ص ۸۳-۸۵.
۲) کلیات شمس، ج ۱، ص ۱۴۰.

کرده بود ولی تا دم مرگ گرفتاریهای مراجعه‌کنندگان را رفع می‌کرد و فتوی می‌داد. بعد از مرگ پدر تا آمدن شمس، مقتدای کسانی بود که دور او جمع شده بودند. بعد از ملاقات با شمس این کار برایش تحمل‌ناپذیر شده بود. به‌دنبال شهادت شمس، صحبت و خدمت صلاح‌الدین را به‌دوستداران خود توصیه کرد. و پس از مرگ وی، حسام‌الدین را به‌عنوان شیخ و مقتدا معرفی کرد. در طریقت او مراسم پرطول و تفصیلی چون خرقه برتن کردن، ریاضت‌کشیدن و چله‌نشستن وجود نداشت. طریقت او طریقت عشق و جذبه و صحبت و عرفان بود. از **مناقب‌العارفین** چنین برمی‌آید که افرادی که می‌خواستند قدم در این راه، یعنی در طریقت عشق بگذارند، با قیچی چند تار موی از ریش و سبیل و ابرو را می‌تراشیدند و این همهٔ مراسم طریفت آنان را تشکیل می‌داد و این نیز از طریقت قلندریه در این طریقت راه یافته بود[1]. کسانی که قدم در این طریقت می‌گذاشتند، مولانا و دیگر یاران طریقت و تمام انسانها را دوست می‌داشتند و با این دوستی به‌کمال راه می‌جستند.

تاج‌الدین معتّز خراسانی از امرای خوارزم که در جوار مدرسهٔ مولانا چند بنا ساخته بود، خواست برای مولانا «دارالعشّاقی» بسازد. مولانا غزلی فرمود به‌مطلع:

ما قصر و چارطاق بر این عرصهٔ فنا
چون عاد و چون ثمود مُقرنس نمی‌کنیم[2]

باز همین تاج‌الدین معتزّ سه‌هزار[3] درم برای مولانا فرستاده بود، مولانا فرمود همه را برگیرند و خدمت حسام‌الدین چلبی فرستند. عاقبت به‌خواهش سلطان ولد مدرسه بناشد. هستهٔ اصلی خانقاهها و مولویخانه‌های این طریقت، همین مدرسه بود. حاصل سخن آنکه طرفداران مولانا طریقت جدیدی تأسیس نکرده بودند. آنان از طریقت شطّار بودند که بر طریقت عشق می‌رفتند. اهل طریقت نبودند، بلکه به‌شکل گروهی زندگانی می‌کردند. طریقت مولویه درسالهای دراز بعد از مولانا پا

۱) مناقب‌العارفین، نسخهٔ خطی، ورق ۵۵؛ (جای این مطلب را در مناقب چاپی نیافتیم).
۲) کلیات شمس، ج ۴، ص ۵۱.
۳) در مناقب العارفین: هفت هزار.

گرفت و مراسم اصلی طریقت را کاملاً فراموش کرد. همهٔ این مطالب را در تاریخ طریقت مولویه مشروحاً بیان خواهیم کرد.

اعتماد به‌نفس

سیر تکاملی حیات مولانا سطر به‌سطر و صفحه به‌صفحه در اشعار او به‌وضوح کامل منعکس شده است. این سخن‌پرداز بزرگ، همه‌چیز را، حتی حوادث روزانه را نکته به‌نکته به‌ما ابلاغ می‌کند و می‌گوید:

ندارد پای عشق او دلِ بی‌دست و بی‌پایم
که روز و شب چو مجنونم سر زنجیر می‌خایم
میان خونم و ترسم که گر آید خیال او
به‌خون دل خیالش را زبیخویشی بیالایم...
همی گردد دلِ پاره همه شب همچو استاره
شده خواب من آشفته زسحْرِ یار خود رایم[1]

باز می‌گوید:

حلاّجِ اشارتْ گو از خلق به‌دار آمد
وز تندی اسرارم، حلاّج زند دارم[2]



باز: به‌خوان عشق نشستم، چشیدم از نمک او
چو لقمه کردم خود را مرا چو عشق گلو شد[3]

وقتی خود را با مشایخ پیشین می‌سنجد، گوید:

همه خوردند و بخفتند و تهی گشت وطن
وقت آن شد که درآییم خرامان به‌چمن

---

۱) کلیات شمس، ج ۳، ص ۲۰۵-۲۰۶.
۲) همان کتاب، ص ۲۱۷.
۳) همان کتاب، ج ۲، ص ۲۰۴.

همه خوردند و برفتند، بقای ما باد

که دل و جانِ زمانیم و سپهدار زمن[۱]

در غزلی دیگر همان مطلب را در قالبی دیگر بیان می‌کند:

رندان خرابات بخوردند و برفتند

ماییم که جاوید بخوردیم و بماندیم[۲]

مولانا به‌دنبال یک دورهٔ آمادگی پرثمر، بعد از آمدن شمس دست از همه چیزشست و حالی بر او مستولی شد که گفت:

روزی تو مرا بینی میخانه درافتاده

دستار گرو کرده، بیزار زسجاده[۳]

بدینسان با حمله‌یی مستانه به «معلوم» رسید:

یک حملهٔ مردانهٔ مستانه بکردیم

تا علم بدادیم و به‌معلوم رسیدیم[۴]

و به‌حالی رسید که گفت:

ای عاشقان، ای عاشقان من خاک را گوهر کنم

وی مطربان، ای مطربان، دفّ شما پرزر کنم

ای تشنگان، ای تشنگان، امروز سقّایی کنم

وین خاکدان خشک را جنّت کنم، کوثر کنم

ای بی‌کسان، ای بی‌کسان، جاءالفرج جاءالفرج

هر خستهٔ غمدیده را سلطان کنم، سنجر کنم

ای کیمیا، ای کیمیا در من نگر زیرا که من

صد دیر را مسجد کنم، صد دار را منبر کنم[۵]

---

۱) کلیات شمس، ج ۴، ص ۲۲۴.
۲) جای این بیت در کلیات شمس مصحح مرحوم فروزانفر پیدا نشد.
۳) کلیات شمس، ج ۵، ص ۱۲۶.
۴) همان کتاب، ج ۳، ص ۲۲۸.
۵) همان کتاب، ج ۳، ص ۱۶۸ـ۱۶۹.

دیگر کسی نبود که از امر او سرپیچی کند:

«زیرا که مطلق حاکمم، مؤمن کنم، کافر کنم»[1].

غلامی است که خواجه آزاد می‌کند و استادی است که استادش را به‌استادی رسانده است:

غلامم خواجه را آزاد کردم — منم کاستاد را استاد کردم
منم آن جان که دی زادم زعالم — جهان کهنه را بنیاد کردم[2]

او خرقهٔ جاودانگی و چارهٔ بیچارگی است:

آن را که منم خرقه، عریان نشود هرگز
وان را که منم چاره بیچاره نخواهد شد
آن را که منم منصب معزول کجا گردد؟
آن خاره که شد گوهر، او خاره نخواهد شد
آن قبلهٔ مشتاقان ویران نشود هرگز
وان مصحف خاموشان سی‌پاره نخواهد شد[3]

به کسانی که بدو گرویده بودند، اعتماد می‌بخشید:

نِیَم زکار تو فارغ، همیشه در کارم — که لحظه لحظه ترا من عزیزتر دارم
به ذات پاک من و آفتاب سلطنتم — که من ترا نگذارم، به‌لطف بردارم
رخ ترا از شعاعات خویش نور دهم — سر ترا به‌دَه انگشتِ مغفرت خارم[4]

به‌حج رفتگان را به‌سوی خود فرا می‌خواند:

ای قوم به حج رفته کجائید، کجائید؟
معشوق همینجاست، بیایید، بیایید[5]

---

۱) کلیات شمس، ج ۳، ص ۱۶۹.
۲) همان کتاب، ص ۲۴۰.
۳) همان کتاب، ج ۲، ص ۴۶.
۴) همان کتاب، ج ۴، ص ۵۶-۵۷.
۵) همان کتاب، ج ۲، ص ۶۵.

و سرانجام هویّت حقیقی خود را این‌چنین بیان می‌کند:

بگشـادند خـزینه هـمه خـلعت پـوشید
مـصطفی بـاز بیـامد، هـمه ایمـان آریـد[۱]

بازگوید:

امـروز مـنم احـمد، نـی احـمد پـارینه
امـروز مـنم سیمرغ، نـی مـرغک بـا چـینه
شـاهی کـه هـمه شـاهان خـربندهٔ آن شـاهند
امـروز مـن آن شـاهم،نـی شـاه پـریرینه
از شـربت اللـهی، وز شـرب انـاالحـقّی
هریک به‌قدح خوردند، من بـا خُـم و قـنّینه[۲]

---

۱) کلیات شمس، ج ۷، ص ۹۶.
۲) همان کتاب، ص ۱۰۴.
درکتابخانهٔ فاتح وابسته‌به کتابخانهٔ ملت‌بین‌کتابهای‌رشیدافندی‌مجموعه‌یی‌است به‌شمارهٔ ۱۴۹۲ که منشآت «ویسی» را دربر دارد. در مجموعه فتوایی به‌عبارت: «کتبه الفقیر حسن المامور بالافتاء عفی‌عنه» جای دارد. شخصی به‌نام احمدسنایی در گوزل‌حصار ابیات زیر را افزوده است:

دور مـحمد گـچو بـن حـالیا — سـلطنتی احـمده وردی خـدا
احـمد مـرسل مـنم الله بـیلیر — آیت مُـنْزَل مـنم الله بـیلیر
احـمد مختـار مـمجّد مـنم — آیت تـفضیل مـحمد مـنم

(یعنی: حالیا دور محمد (ص) گذشته است و خدا سلطنت را به‌احمد داده است. خدا شاهد است که احمد مرسل منم و خدا می‌داند که آیت نازل شده منم، من احمد مختار ممجد و آیت تفضیل محمّدم). گویا این شاعر اشعاری به همین مضمونها داشته وَ رساله‌یی هم نوشته بوده و در آن ازجمله گفته بوده است که مقصود از«یس» ـ یاسین ـ در قرآن منم، زیراکه اگر حروف یاسین را جابه‌جا کنی «سنایی» از آن درمی‌آید. از این رو این شاعر ـ که اطلاعی از احوال وی در دست نیست، به‌فتوای حسن مفتی اعدام می‌گردد. محمد پاشا فرزند اویس پـاشا ذیـل فتوی مطالبی نوشته است دائر بر اینکه وی اعدام شاعر و سوزاندن جسد او را به‌رای‌العین دیده است. زیر نوشتهٔ وی هم شهادت «ویسی» آمده است. وقتی که ما شعر: «امروز منم احمد، نی احمد پارینه...» را از مولانا می‌خواندیم، خاطرهٔ این شاعر در حافظهٔ ما زنده شد. آنگاه که مولانا فریاد می‌زد: «از تندی اسرارم حلاج زند دارم...» تنها با اعتراض روبرو می‌شد و هیچگونه برخـوردی پیش نمی‌آمد. مردم احترامی شایسته برمولانا نشان می‌دادند. این وضع را بر سهل‌انگاری وسیع سلجوقیان در برابر وسعت اندیشه و دانش مولانا و علاقهٔ مردم نسبت بدو می‌توان حمل کرد. در این مورد به پاورقی ۳ صفحهٔ ۲۹۶ که مترجم افزوده است نگاه کنید.

مولانا در مقدمهٔ مثنوی آشکاراکتاب خود را همانند وحی معرفی می‌کند[۱]. اما او برای بیان چنین سخنانی هرگز خود را چون محیی‌الدین محتاج به رؤیا و احلام نمی‌بیند و به‌ادعای اینکه صاحب مقام «ختم ولایت» است برنمی‌خیزد. زیرا که سلطنت اوسلطنتی مردمی‌است حتی‌ادعایی چنین سترگ نیز در روح انسانْ‌دوست وی هیچگونه فردگرایی ایجاد نمی‌کند. چرا که به‌گفتهٔ خودش، او پادشاه رشوت و منال نبوده است:

ما پادشاه رشوت و پاره نبوده‌ایم
بل پاره‌دوز خرقهٔ دلهای پاره‌ایم[۲]

بر سر راه او اگر خرس باشد یا شیر و یا روباه فرقی نمی‌کند. او بی‌باک است:

در راه اگر خرس و اگر شیر و پلنگ است
ما شیوه به‌جز حملهٔ مردانه ندانیم[۳]

گوید:

من پاک‌باز عشقم، تخم غرض نکارم   پشت و پناه فقرم، پشت طمع نخارم[۴]

مولانا بی‌آنکه اختلافات دینی و مذهبی را مدنظر قرار دهد، خطاب به‌همهٔ دنیا و مردم آن می‌گوید:

در دِه شراب یکسان تا جمله جمع باشیم
تاجمله نقشها را یکدم فرو تراشیم
از خویش خواب گردیم، همرنگ آب گردیم
ماشاخ یک درختیم، ماجمله خواجه تاشیم[۵]

۱) مثنوی، دیباچه.
۲) کلیات شمس، ج ۴، ص ۴۸؛ (در کلیات شمس: ما پادشاه رشوت باره... آمده است).
۳) در کلیات شمس این بیت نیامده است. در جلد ۳، ص ۲۲۹ غزلی به‌وزن و قافیهٔ همین بیت جای دارد.
۴) همان کتاب، ج ۴، ص ۴۰.
۵) همان کتاب، ج ۴ ص ۴۴ (بیت اول با اندکی اختلاف).

و چنین بینش و احساس و جسارتی را از همه چشم دارد. به‌نظر وی عاشق چنان باید که اگر برخیزد، قیامتی آتشین برپا کند:

مرا عاشق چنان باید که هر باری که برخیزد
قیامتهای پرآتش زهر سویی برانگیزد
دلی خواهیم چون دوزخ، که دوزخ را فرو سوزد
دوصد دریا بشوراند، زموج بحر نگریزد
فلکها را چو مندیلی به‌دست خویش درپیچد
چراغ لایزالی را چو قندیلی درآویزد[1]

انسانی که چنین جسارتی نداشته باشد، چه ارزشی دارد، آنکه سینهٔ خود را نَشُسته و پاک نکرده باشد، از روی شستن چه فایده‌یی می‌برد؟

با سینهٔ ناشسته چه سود زرو شستن؟
کزحرص چو جارویی پیوسته در این گردی[2]

او می‌داند که انسانهایی از این قماش نمی‌توانند او را دریابند. روزی سید برهان‌الدین «سخن می‌فرمود. یکی آمد که مدح تو از فلانی شنیدم. گفت: تا ببینم که آن فلان چه کس است، او را آن مرتبت هست که مرا بشناسد و مدح من کند؟ اگر او مرا به‌سخن شناخته است، پس مرا نشناخته است زیرا که این سخن نماند و این حرف و صوت نماند و این لب و دهان نماند. این همه عرض[3] است و اگر به‌فعل شناخت، همچنین. و اگر ذات من شناخته است، آنگه دانم که او مدح مرا تواندکردن و آن مدح از آنِ من باشد. حکایت او همچنان باشد که می‌گویند پادشاهی پسر خود را به‌جماعتی اهل هنر سپرده بود تا او را از علوم نجوم و رَمْل و

۱) کلیات شمس، ج ۲، ص ۲۹.
۲) همان کتاب، ج ۵، ص ۲۸۷.
۳) مؤلف «عرض و جوهر» را تعریف کرده بودند، گزارش نشد.

غیره آموخته بودند و استاد تمام گشته، با کمال کودنی و بلادت. روزی پادشاه انگشتری در مشت گرفت، فرزند خود را امتحان کرد که بیا بگو در مشت چه دارم؟ گفت: آنچه داری گرد است و زرد است و مُجَوَّف است. گفت: چون نشانهای راست دادی پس حکم کن آن چیز چه باشد؟ گفت: می‌باید که غربیل باشد[1]».

مولانا به‌جاودانگی خویش واقف بود:

یقین شد که جماعت رحمت آمد
جماعت را به‌جان من چاکرستم[2]

در این بیت، سلطنت خود بر دلها را مسجّل ساخته است و در بیت زیر آشکارا گفته که این سلطنت هرگز فردی نیست:

هر روزِ من آدینه، وین خطبهٔ من دائم
وین منبر من عالی، مقصورهٔ من مردی[3]

نظری به کرامت

صوفیان، کرامت را بر دوقسم تقسیم کرده‌اند: کرامت کونیّه و کرامت علمیّه. کرامت کونیه، یعنی کرامت شدنی و دیدنی، کاری است که برخلاف قوانین طبیعت به‌ارادهٔ عارف انجام می‌گیرد. اما کرامت علمیه، کرامت متکی بر دانش و نفوذ کلام و تأثیر نوشته‌های عارف است بر دلها. ظاهراً این تقسیم‌بندی از اهل شرع ناشی شده است که معجزات پیغمبران را بر دو قسم: معجزات فانی و معجزات باقی تقسیم کرده‌اند. مثلاً بزرگترین معجزهٔ حضرت محمد (ص) قرآن است. دیگر معجزات رسول خدا در زمان حیاتش اتفاق افتاده و سپری شده است. اما قرآن معجزهٔ باقی پیامبر خداست.

اگرچه صوفیان هر دو نوع کرامت را می‌پذیرند، ولی برای کرامت علمی

---

۱) فیه مافیه، ص ۱۶ ـ ۱۷.
۲) کلیات شمس، ج ۳، ص ۲۳۷.
۳) همان کتاب، ج ۵، ص ۲۸۷.

امتیازی قائلند. میان صوفیان مخصوصاً ملامتیان اولیه و ملامتی ـ حمزویان که از قرن نهم هـ / پانزدهم میلادی مشرب آنان را دنبال می‌کردند و همچنین مولویان که مشرب ملامت داشتند، کرامت را عادی تلقی می‌کردند و بدان اهمیتی قائل نبودند و آن را «حیض‌الرجال»[1] می‌شمردند. ولی با همهٔ این نظریات، زندگینامهٔ صوفیان حتی ملامتیان پر از کرامتهاست. اعتقاد به‌کرامت، یعنی کارهایی خارق‌العاده که برخلاف قوانین طبیعت، به‌ارادهٔ یک فرد انجام می‌گیرد همهٔ صوفیان را به‌تناقض‌گویی کشانده است. در اینجا این نکته را باید متذکر شویم که کرامات صوفیانه به‌طور جداگانه شایستهٔ تحقیق است. در این کرامات تأثیر عقاید شمنیسم، آیین بودا، مزداپرستی، مانویت اویغوری، آیین یهود و مسیحیت و عادات محلی مربوط بدین آیینها و ادیان آشکارا دیده می‌شود. مثلاً اتفاقات خارق‌العاده‌یی که در شمنیسم و بودیسم موجود است، به‌صوفیانی نسبت داده شده است که ازنظر زمانی فاصلهٔ خیلی زیادی با هم دارند و حتی درمورد افرادی که ازنظر مکتب و مشرب متضادّ هم بوده‌اند، به‌کار رفته است. و بدین ترتیب در کرامت، نوعی هماهنگی و شباهت به‌وجود آمده است.

در آیین مولویه نیز بعد از روزگار مولانا به‌بزرگان طریقت کرامات و کارهای شگرف زیادی نسبت داده شده است. در قدیم‌ترین مأخذ موجود که ابتدانامه است، فقط از عرفان، دانش، مشرب و احوال مولانا بحث شده است. درحالی که در **رسالهٔ سپهسالار** کرامات مولانا با ستایش تعداد می‌شود و سرانجام افلاکی این مباحث مختصر را تاحد امکان تکثیر می‌کند.

دانستن نظر شخصی مولانا دربارهٔ کرامت و تلقّی وی از آن اهمیت شایانی دارد، حتی ازنظر تحلیل روانی مولانا هم ضروری است. وقتی به‌مولانا می‌گویند که

---

۱) حیض‌الرجال: بمعنی دروغ و افترا، سخن‌چینی و غیبت و کلام بی‌فایده است:

اگرچه شعر درحد کمال است   چو نیکو بنگری حیض‌الرجال است

فرهنگ معین

به‌معنایی که مولف آورده است، برنخوردیم مگر آنکه آن را به‌همان معنی دروغ و گزافه بدانیم ـ مترجم.

حاجی بکتاش خراسانی آب را به‌خون بدل می‌سازد، می‌گوید: «کاشکی خون را آب کردی، چه آب طاهر را نجس‌کردن چندان هنری نیست»[۱]. و بدین کرامت ابداً اعتنایی قائل نمی‌شود. در این باره در مبحث «مولانا و معاصران او» مفصلاً سخن خواهیم گفت. افلاکی نقل می‌کند که سید تاج‌الدین بن سیداحمد الرّفاعی با جماعتی از درویشان به‌قونیه آمده بود. اکابر و امرا و عوام‌الناس و اهل فتوت از او استقبال کرده، در مدرسهٔ جلال‌الدین فرود آمده بودند. مردم رغبتی عظیم نشان می‌دادند. زیرا که از آنان کارهایی عجیب سر می‌زد که رفاعیهٔ قونیه «برهان» می‌گفتند چون: درون آتش رفتن و آهن گداخته در دهان گذاشتن و مارخوردن و غیر آن وعوام آنها را کرامت می‌پنداشتند. در این میان کرّاخاتون زوجهٔ مولانا آمد، و التماس کرد که به‌آن مدرسه برود تا آن جماعت را تماشا کند. مولانا او را از رفتن منع کرد. زیرا او آن کارها را لغو و بازی می‌دانست. این طرز تلقی شایان دقت است[۲]. او آنگاه که از معجزات پیامبران و کرامات اهل حق سخن به میان می‌آورد، می‌گوید:

معجزاتی و کراماتی خفی — برزند بر دل زپیران صفی[۳]

باز می‌گوید:

بر جمادات آن اثرها عاریه است — آن پی روح خوش مُتْواریه است[۴]

و بدین سان کرامت اصلی را کرامتی می‌داند که بر روح اثر کند. در دیوان کبیر هم بدین مطلب می‌پردازد:

در هر دو جهانست و نبودست و نباشد

جز دیدن روی تو کرامات، افندی[۵]

می‌توان گمان کرد که او دیدن انسان کامل و قدرشناسی از انسان را بالاترین کرامات می‌داند و می‌شناساند و از این جهت شاید کرامات و معجزاتی که او نقل

۱) مناقب العارفین، ج ۱، ص ۴۹۸.
۲) همان کتاب، ج ۲، ص ۷۱۵ ـ ۷۱۷.
۳) مثنوی، ششم، ب ۱۳۰۰.
۴) همان،بیت ۱۳۰۵.
۵) کلیات شمس، ج ۶، ص ۱۰.

کرده است به عقیده‌یی و شاید عُرفی متکی باشد. گفته‌های زیر در فیه‌مافیه نظر مولانا را دربارهٔ کرامت به‌وضوح بیان می‌کند:

«حکایت کرامات می‌فرمود گفت یکی از اینجا به‌روزی یا به‌لحظه‌یی به کعبه رود چندان عجب و کرامت نیست، باد سموم را نیز این کرامت هست. به‌یک روز و به‌یک لحظه هر کجا که خواهد برود. کرامت آن باشد که ترا از حال دون به‌حال عالی آرد و از آنجا اینجا سفر کنی و از جهل به‌عقل و از جمادی به‌حیات. همچنانکه اول خاک بودی، جماد بودی ترا به‌عالم نبات آورد و از عالم نبات سفر کردی به‌عالم عَلَقه و مُضغه و از علقه و مضغه به‌عالم حیوانی و از حیوانی به‌عالم انسانی سفر کردی، کرامت این باشد. حق‌تعالی این چنین سفر را بر تو نزدیک گردانید. در این منازل و راهها که آمدی هیچ در خاطر و وهم تو نبود که خواهی آمدن و از کدام راه آمدی و چون آمدی و ترا آوردند و معیّن می‌بینی که آمدی همچنین ترا به‌صد عالم دیگر گوناگون خواهند بردن، منکر مشو و اگر از آن اخبار کنند قبول کن»[1].

به‌دنبال این نظر که مولانا دربارهٔ کرامت ابراز داشته، جا دارد که دو بیت زیر را بخوانیم:

دیـــدم رخ خـــوب گـــلشنی را — آن چشـــم و چـــراغ روشـــنی را
آن قـبله و سـجده‌گـاه جـان را — آن عشـــرت و جـای ایـمنی را[2]

---

۱) فیه مافیه، ص ۱۱۸.

۲) کلیات شمس، ج ۱، ص ۷۹. معنای اشارتی که از دو بیت این غزلِ به‌ظهور دو تن از مشایخ تعبیر شده، بی‌گمان از طرف روشنیّه و گلشنیّه طرح شده است. احتمالاً اولین کسی که این مطلب را عنوان کرده، ابراهیم گلشنی است. بین صوفیان این نوع اعتقادات مجعول فراوان است. درحالی که هرکسی می‌تواند به‌نام خود آیه‌یی از قرآن یا بیتی از مثنوی یا دیوان کبیر بیابد چنانکه مولانا در غزلی به‌مطلع:

دیـدم شـه خـوب خـوش لقـا را — آن چشـم و چـراغ سینه‌هـا را

به‌ستایش شمس پرداخته است. و یا در غزلی دیگر به‌همان وزن و ردیف باز به‌ستایش مراد خویش پرداخته و گفته است:

از دور بـدیده شـمس دیـن را — فـخر تـبریز و رشک چـین را
آن چشـم و چـراغ آسمـان را — آن زنـده کـنندهٔ زمـین را

چنین به‌ذهن متبادر می‌شود که دده عمر و شیخ ابراهیم برای آنکه بتوانند این غزل را دلیل بشارت ظهور خود قلمداد کنند، «روشنی» و «گلشنی» تخلص کرده‌اند. اگر آن دسته از شاعران مد

افرادی گمان کرده‌اند که مولانا در این دو بیت به‌دده عمر روشنی آیدینی (۸۹۳ هـ / ۱۴۸۷ م) از صوفیان قرن نهم هـ / پانزدهم میلادی و خلیفهٔ وی ابراهیم گلشنی دیار بکری (۹۴۰ هـ / ۱۵۳۳ م) اشاره کرده و ظهور آن دو را پیشگویی کرده است. روشنی از خلوتیّه و مؤسس شاخهٔ روشنیّه بود و خلیفهٔ وی گلشنی در چهل‌هزار بیت نظیره‌یی به‌نام معنوی بر مثنوی ساخته و در این راه زحمتی بیهوده کشیده است[1]. گروهی دیگر عقیده دارند که مولانا در بیت زیر به‌ظهور شیخ ابوالوفای خوارزمی (۸۳۵ هـ / ۱۴۳۱ م) اشاره کرده است:

در وفا نیست کس تمام استاد　　　پس وفا از وفا بیاموزم[2]

و یا برخی، ابیات دیگری از او را به‌ظهور دیوانه محمد چلبی متوفی بعد از ۹۵۲ هـ / ۱۵۴۵ م دلیل آورده‌اند[3]. شاید این عقیده در آن روزگار، زیرکانه ایجاد شده، سپس باصفای درون موردقبول پاکدلان قرارگرفته است[4].

ذکر این گونه مطالب در این مقال لزومی ندارد اما چه باید کرد که این مقولات

نظر قرار گیرند که برای اظهار کرامت خود، هر سال مادّه تاریخی برای وفات خود می‌سرودند، احتمال فوق زیاد دور از حقیقت نخواهد بود.

۱) گلشنیه در عین آنکه طریقتی متکی به‌ذکر است از طریقتهای: خلوتیه، مولویه، بکتاشیه و ملامتیه پاره‌یی اصول راگرفته است و بنابراین طریقتی است که صاحب نشئهٔ شطّار نیز هست.

۲) کلیات شمس، ج ۴، ص ۷۹. مولف ترجمهٔ بیتی از دیوان کبیر را بدون ذکر مشخصات و صفحه آورده است. بیت اصلی را پیدا نکردیم. در تابستان ۱۳۵۹ به‌زیارت مولف رفتم، پاره‌یی از مشکلاتم را حل کردند، متأسفانه شعر فوق را بعد از گذشت سی‌سال نتوانستند به‌خاطر آورند. بیت بالا را از دیوان کبیر انتخاب کردم و نوشتم. مفهوم بیت موردنظر مولف چنین است:

وفا آنجاست که وفاداری باشد، من از خجلت وفای او گداختم و آب شدم.

۳) یار در آخر زمان کرد طرب‌سازیی　　　باطن او جدِّ جد، ظاهر او بازیی

کلیات شمس، ج ۶، ص ۲۳۹

۴) روایتی که دربارهٔ روشنی و گلشنی ذکر کردیم، شهرت دارد. مثلا به: عثمانلی مؤلفلری، تألیف طاهربیک (ج ۱، ص ۱۹) و طومار طرق علیه دن خلوتیه سلسله سی تألیف صادق وجدانی (ص ۴۹) نگاه کنید. روایت مربوط به ابوالوفا در یک مجموعهٔ خطی به‌نظر ما رسیده است. روایت سوم رانیز در مجموعه‌یی متعلق به‌انیس رجب دده (۱۷۳۲ م) که از وی به شیخ غالب (۱۷۶۸ م) رسیده بود و سپس مرحوم احمد رمزی از مشایخ مولویه در اسکدار مالک آن شده بود، به‌خط شیخ غالب دیده و یادداشت کرده بودیم:

«پیر ما حضرت مولانا فرمود این سرّی است در حق دیوانی افندی از زبان فقرا اینچنین شنودیم». مطالب مجعول نظیر این بسیار زیاد است.

قبلاً عنوان شده است. حتی ظهور بهاءالدین نقشبند (۷۹۲ هـ / ۱۳۸۹ م) نیز مطرح شده، «**جفر مثنوی**» نیز ساخته شده است. چنین ادعایی هم پیدا شده که مولانا همهٔ رویدادها را پیشاپیش می‌دانسته است. خلاصه آنکه تعصب، حقه‌بازی، دروغ، جهل و تزویر مولانا را نیز استثمار کرده است. غریب آنکه، امروز هم افرادی هستند که این مطالب را باور دارند.

فصل سوم

مولانا و معاصران او

صدرالدین؛ اوحدالدین کرمانی؛ حاجی‌بکتاش؛ فخرالدین عراقی؛ بهاءالدین قانعی؛ سراج‌الدین اُرموی؛ قطب‌الدین شیرازی؛ نجم‌الدین دایه؛ خواجه همام‌الدین تبریزی؛ صفی‌الدین هندی؛ حاجی‌مبارک حیدری؛ شیخ بابای مرندی و یونس امره.

صدرالدین

عدّه‌یی مولانا را به‌دلیل ابراز افکاری بسیار والا که حقیقتاً خیلی فراتر از زمانش بود، دوست داشتند، و به او علاقهٔ بیش از حد نشان می‌دادند، و درقبال آنان کسانی هم بدو علاقه‌مند نبودند و در عناد خود تا جایی پیش رفته بودند که حتی به‌جنون و کفر او حکم می‌کردند. اکثر مخالفان او علما و مشایخ بودند. حتی بسیاری از کسانی که همراه پدر او به‌آناطولی آمده بودند و گروهی از یاران خود او برای خاطر شمس و صلاح‌الدین مدتی به‌مخالفت با وی برخاسته بودند. اما مردم، دوستی او را به‌جان

می‌خریدند و گروهی عظیم از مردم، از هر جنس، هر مذهب و هرفرقه‌یی اوراگرامی مـی‌داشتند. در دورهٔ سوم حیاتش محبت مردم، او را چون نگینی در میان گرفته بود.

بزرگترین عالم و شیخ معاصر با مولانا در قونیه صدرالدین بود. او شیخ طریقت اکبریه بود. و چون پسرخواندهٔ محیی‌الدین بن عربی مشهور به «شیخ اکبر» و شارح آثار او بود، «شیخ کبیر» خوانده می‌شد. خانقاه صدرالدین همانند کاخی بود. غلامان و کنیزان و خدمتکاران و پرده‌داران و دربانان داشت. در حرمسرای او خواجه‌سرایان خدمت می‌کردند. مریدان بر آن بودند که این حال به‌شیخ آنان زیانی نمی‌رساند، چنانکه حلوا طبیب را زیان ندارد[1]. در بیرون درب بزرگ خانقاه، حدیث تدریس می‌کرد و کسانی چون: معین‌الدین سلیمان، اتابک مجدالدین داماد معین‌الدین، جلال‌الدین محمود مستوفی، امیر نظام اوحدبن شرف‌الدین مسعودبن الخطیر مؤسس سلسلهٔ قرمانیان، سیف‌الدین علیشیربن یعقوب (؟) و از علما افرادی چون: شرف‌الدین محمد و گروهی از وزرا و دانشمندان در محضر درس او حاضر می‌شدند[2]. مسلماً صدرالدین با این زندگانی مجلل نمی‌توانست با مولانا ـ که زندگانی فقیرانه و کاملاً مردمی داشت ـ میانه‌یی داشته باشد. صدرالدین، دنباله‌رو مشرب ابن‌عربی بود. طریقت محیی‌الدین، بیش از آنکه به‌شوق و جذبه و عشق و وجد و ایمان و اعتقاد متکی باشد، به‌علم و تأویل یعنی به‌اقناع خود به‌خودی انسان اتکا داشت.

درنظر مولانا، علم در مراحل بعدی جای می‌گرفت. حتی از دیدگاه او علم باری است که برای رسیدن به‌کمال باید آن را فرو گذاشت. وحدتی که با عشق و جذبه تحقق می‌یافت، در وجود مولانا به‌صورت محبّتی عمیق و بیکران خودنمایی می‌کرد. درحالی که توحید درنظر محیی‌الدین به‌صورت علمی پرشاخ و برگ و نامفهوم تجلی می‌کرد. روزی درحضور مولانا از **فتوحات مکیّه** سخن می‌گفتند که

---

۱) مناقب‌العارفین، ج ۱، ص ۹۶.
۲) مکتوبات مولانا، مقدمهٔ ترکی، ص ۱۷ـ۱۹.

کتابی عجیب است، چنانکه مقصود گوینده نامعلوم است و سرّ حکمت آن نامفهوم. ناگاه زکی قوّال درآمد. مولانا فرمود که: حالیا فتوحات زکی بهتر از **فتوحات مکّی** است و به‌سماع شروع فرمود[1]. آن کتاب پرطمطراق **فتوحات**، در نظر مولانا اینقدر می‌ارزید.

ابن‌عربی درآخرین فصِ کتاب **فصوص الحکم** یعنی در فصّ «کلمهٔ محمدیه» در معنی عشق یا به‌عبارتی صحیح‌تر در بیان معنی عالمانهٔ عشق، بیتی دلکش و شایان دقت از مولانا را نقل می‌کند:

صحَ عِندَ النّاسِ انّی عاشقٌ   غَیر اَن لَم‌یَعرفوا عشقی بِمَن[2]

اما مولانا نه در **دیوان کبیر** و نه در **مثنوی** اسمی از ابن عربی نیاورده است. برخلاف آنکه گروهی پنداشته‌اند،منظور مولانا در بیت زیر محیی‌الدین بن عربی نبوده است:

اندر جبل صالح کانی است زگوهر

زان گوهر ما غرقهٔ دریای دمشقیم[3]

این غزل سیزده بیتی بعد از شهادت شمس سروده شده است. از این غزل چنین معلوم می‌شود که مولانا برای جستن شمس، سومین بار تصمیم به‌سفر شام گرفته است. چنانکه در بیت دوازدهم غزل مقصود خود را بیان می‌کند و در آخرین بیت نیز آشکارا می‌گوید که تنها برای یافتن شمس قصد مسافرت به‌شام دارد. ظاهراً مولانا حدس می‌زد که شمس در صالحیّه است. زیراکه شمس دراولین غیبت خود، در خانی در آن دیار مسکن گزیده بود[4]. پیش از این گفته‌ایم که منظور مولانا از «شیخ دین» در **مثنوی** نیز مسلما شمس‌الدین بوده است. نظر شمس‌الدین دربارهٔ

---

۱) مناقب العارفین، ج ۱،ص ۴۷۰.

۲) کلیات شمس، ج ۵، ص ۸، مرحوم احمد آتش متذکر شده‌اند که این بیت احتمالا از ابونواس متوفی ۱۹۵ هـ / ۸۱۰ م است. اگر این احتمال صحیح باشد، مولانا از وی تضمین کرده است و ابن‌عربی هم بی‌آنکه ازگویندهٔ آن بحثی کرده باشد، به‌مناسبت مقال آن را آورده است. معنی بیت: مردم می‌دانند که من عاشقم، این بر آنان مسلم است، اما نمی‌دانند که بر که عاشقم.

۳) همان کتاب، ج ۳، ص ۲۳۴.

۴) مناقب‌العارفین، ج ۲، ص ۶۹۵.

محیی‌الدین بن عربی و مقایسه‌یی راکه بین مولانا و محیی‌الدین به‌عمل آورده بود، در مبحث شمس نقل کردیم. ابن عربی مخصوصاً از قرن نهم ـ یازدهم هجری / پانزدهم ـ هفدهم میلادی از طرف بایرامیه به‌عنوان یک قدرت پذیرفته شد و برای محیی‌الدین در قلمرو امپراطوری عثمانی شهرتی عظیم فراهم کرد. حتی تبلیغات مخالفان، موجب محبوبیت و شهرت بیش از پیش برای او شد. چنانکه مولویان هم مثل دیگر ارباب طریقت به‌طرفداران ابن عربی پیوستند. آن دسته از پیروان فرقهٔ مولوی که زحمت مطالعهٔ آثار مولانا را تحمل نکرده بودند، و یا دانشی نداشتند که خوانده‌های خود را دریابند، مصراع:

«مرحبا یا ابن عرب، صد آفرین»

را از غزلی که از سروده‌های مولانا نیست، برداشتند و تا آن حد غفلت نشان دادند که پنداشتند آن غزل در ستایش ابن عربی است[1].

فتوحات پرحجم محیی‌الدین و شرحهای مربوط بدان، **فصوص**، **شجرة‌الکون**، **رسالة الغوثیه** و در یک کلام کلیهٔ آثار محیی‌الدین را این چنین می‌توان خلاصه کرد:

احادیث و آیات که همه با اصول باطنیان تأویل شده است و معانی آن در تصور و عقل نگنجد. قوم مغروق نوح در بحر علم بالله، فرعون عارف و مؤمن، پیامبران خطاکار، رویاها و مشاهدات، کرامات، سیر در مریخ و زحل، سفر به ارض سِمسِم، دیدار با پیامبران، مصاحبت با عارفان سَلَف حتی ارشاد آنان، معراجها، تصحیح خطاها و اصلاح صحیحها و چیزهای شگفت‌انگیز دیگر... سرانجام بالاتر از اینها در برابر مقام «خاتم‌الانبیا»ی حضرت محمد (ص) مقامی چون «خاتم‌الاولیا» برای محیی‌الدین و ادعای اینکه چون وی مظهر ولایت حضرت محمد بود، تمام انبیای قبل، از وی کسب فیض کرده‌اند و تمام عارفان بعد از او نیز از وی استفاضه خواهند کرد. از نظر زمان در برابر مهدی (ع) که خاتم ولایت است،

---

۱) تنها بایرامیه نیستند که ابن عربی را از خود می‌دانند، این علاقه مختص به‌شاخهٔ ملامتی ـ حمزوی نیست. آقای رائف یلکنجی کتابفروش، رسالهٔ حجیمی از آق شمس‌الدین به‌دست آورده‌اند که همهٔ آن فی‌الواقع حاوی پاسخها و ردّ اعتراضاتی است که بر ابن عربی گرفته‌اند.

او از حیث حقیقت نیز مدعی نوعی خاتمیت بود. خلاصه یک خودپرستی و خودبینی بیکران. تردیدی نیست این مایه‌ها که خمیرهٔ طریقت اکبریه را سرشته بود، معجونی بود از عقاید اسماعیلیه و باطنیه. و سلطان العلما، سید برهان‌الدین، شمس و مولانا نظر مساعدی دربارهٔ آنها نداشتند. در آن روزگار، قطب و مرشد این طریقت و نمایندهٔ این عقاید و مروّج این افکار شیخ صدرالدین بود که بر درکاخش دربانان می‌ایستادند و در حرم او خواجه سرایان خدمت می‌کردند و بیرون اطاق او حاجبان و درحضور او غلامان دست به‌سینه ایستاده بودند و خدمتکاران و کنیزان درکاخ او در آمدوشد بودند[1].

شبی حسام‌الدین چلبی در سماع از مولانا پرسید: آیا شیخ صدرالدین محدّث در این راه محقّق است یا مقلّد؟ مولانا فرمود که: به‌حقِّ سینهٔ بی‌کینه‌ام که آینهٔ سرّ الله است، مقلّد است، والله مقلّد است[2]. جرّاح مسیحی گفت که گروهی از یاران شیخ صدرالدین پیش من شراب خوردند و گفتند که: چنانکه شما معتقدید، عیسی خداست. ما نیز این حقیقت را می‌دانیم، اما برای حفظ شریعت خویش آن را کتمان می‌کنیم. مولانا فرمود: آن دشمن خدا دروغ گفت. عیسی مردی بود که از مکر یهود دیار به‌دیار می‌گریخت و قامت او کوتاه‌تر از دو ذراع بود[3]. به‌عقیدهٔ مولانا، عیسی و موسی و مسیحی و مسلمان مطرح نیست. توحید در لباس حکایات نمی‌تواند تجلّی کند. توحید، نوعی فناست و انسان در این فنا از خودبینی پاک می‌شود و بر تمام انسانها، حیوانات و سراسر دنیا گسترده می‌شود و این، تنها با محبت عملی می‌گردد.

صدرالدین بعدها احترامی نسبت به‌مولانا در دل خود احساس می‌کرد، چنانکه در حقّ وی تا آنجا پیش رفته بود که می‌گفت: اگر بایزید و جنید در این عهد بودند، غاشیهٔ این مرد مردانه را برمی‌گرفتند و برجان خود منت می‌نهادند[4]. مولانا

۱) مناقب‌العارفین، ج ۱، ص ۹۶.
۲) همان کتاب، ص ۴۷۱.
۳) فیه مافیه، ص ۱۲۴؛ عبارات عربی کتاب، آزادانه ترجمه شد.
۴) مناقب العارفین، ج ۱، ص ۳۶۰.

هم اگرچه پیوسته در برابر احترام، حرمت نشان می‌داد ولی همیشه صدرالدین را به‌عنوان مرد طریقت می‌دید. روزی وقت نماز مردم از مولانا خواستند که امامت کند. فرمود که ما مردم ابدالیم، هرجا که باشد می‌نشینیم و برمی‌خیزیم. امامت را ارباب تصوف و تمکن لایقند و به‌شیخ صدرالدین اشارت کرد تا امام جماعت شد[1].

صدرالدین از دارالحکومه درآمدی سرشار داشت. گرداگرد او طبقات روشن‌اندیش جمع شده بودند. صدرالدین یک سال بعد از وفات و دفن مولانا در سینهٔ پرمهر مردم، درگذشت. در وصیت‌نامه‌یی که پیش از مرگ آماده کرده بود، خواسته بود که او را در پیراهن محیی‌الدین بپیچند و بر روی قبر او سجادهٔ اوحدالدین را بگسترند. به‌شادی روح او هفتاد هزار لااله الاالله نثار کنند. به‌هریک از اهل‌خانه‌اش صد درم بدهند. کتابهای مربوط به‌حکمتش را بفروشند و برای شادی روانش پول آن را به‌فقیران دهند و کتابهای طب، فقه و تفسیر و حدیث و کتب دیگرش را وقف کنند. به‌پیروانش وصیت می‌کند که «بعد از من معارف وابسته به‌ذوق را از طریق مناقشه حل نکنید. فقط دربارهٔ چیزهایی بیندیشید که معنای واضحی دارند و نیازی به‌تأویل ندارند. مشکلات خواه در سخنان من باشد و خواه در گفتار شیخ ما همه یکسان است. این باب بعد از من فراز شده است. سخن هیچکس را در باب ذوق نپذیرید. کسانی که محضر محمدمهدی را ـ که سلام من بر او باد ـ دریافتند، معارف را از او بیاموزند نه از غیر...»[2].

صدرالدین از وقوع فتنه‌یی خبر می‌دهد و در وصیت‌نامهٔ خود می‌افزاید که هرکس بتواند، به‌شام کوچ کند[3]. پس از مرگ صدرالدین پیروانش پراکنده شدند و

---

۱) مناقب العارفین، ج ۱، ص ۵۴۸.

۲) این سند ارزنده را که محتوی آرای طریقت اکبریه و محیی‌الدین و صدرالدین است، مرحوم شرف‌الدین یالت‌قایا پیدا کرده و نسخه‌یی از آن رارونویسی کرده و بر ما لطف کرده بودند. عبارات فوق از روی آن سند ترجمه شده است.

۳) می‌نویسد: هرکس عیالوار نیست، به‌شام کوچ کند. زیرا در شهرهای دیگر چنان فتنهٔ وحشتناکی برپا خواهد شد که ساکنان آن شهرها به‌سختی جان سالم به‌در خواهند برد (عیناً از وصیت‌نامهٔ مزبور نقل کرده‌ایم). در کتابخانهٔ ایاصوفیهٔ استانبول در مجموعه‌یی به‌شمارهٔ ۴۸۴۹ رساله‌یی از شیخ صدرالدین دربارهٔ مهدی (ع) آمده است. این رسالهٔ کوچک که در پایان مجموعه

بدینسان دانش خود و مرشدش در قلب کتابها و کتابخانه‌ها مکتوم ماند. امروز آن آثار را فقط محققان می‌خوانند و مغز خود را فرسوده می‌کنند. اما اشعار مولانا هنوز دهان به‌دهان می‌گردد و افقها را درمی‌نوردد و در سینه‌ها می‌جوشد[۱].

اوحدالدین کرمانی

از مریدان رکن‌الدین سُجاسی بوده با محیی‌الدین عربی دیدار کرده است. محیی‌الدین در فتوحات مکیّه بدین سان از سخن وی یاد می‌کند:

در جوانی خدمت شیخی می‌کردم، در سفر بودیم و او در عماری نشسته بود

است و ترتیب صفحات آن به‌هم خورده است و بین (آ ۱۶۸) تا (آ ۱۸۰) جای دارد ازنظر بررسی ابن عربی و صدرالدین و پیروان آنان اهمیت فراوان دارد. شیخ کبیر در این رساله می‌نویسد که مهدی (ع) از سلالهٔ امام حسن است که در شب جمعه بیست‌وهفتم ماه رمضان سال ۶۱۳ به‌دنیا آمد (ب۱۷۸) و در سال ۶۵۴ هجری ظهور کرد (ب ۱۶۸)، در سال ۶۶۶ مردم اتفاقات شگفتی را خواهند دید (آ ۱۸۰) و در سال ۶۸۳ عیسی نزول خواهد کرد (ب ۱۷۹). وقتی از وقایع سال ۶۵۴ بحث می‌کند، می‌نویسد: «سه‌سال پیش از فرارسیدن وقت ما» بنابراین این رساله باید در سال ۶۵۱ تألیف شده باشد. در اوراق (ب ۸۱) و (ب ۸۷) این مجموعه که محتوی رسالهٔ صدرالدین و رسائل ابن سیناست، دو جا قید شده است که این رساله با رسالهٔ دیگری که در تاریخ ۶۹۷ نوشته شده، مقابله شده است. این دو نوشته بر ارزش تاریخی مجموعه می‌افزاید.

۱) اینجا ضروری می‌دانیم که چند سطر دربارهٔ روایت مجعول تلمّذ مولانا از صدرالدین بنویسیم. ازنظر سنّی بین مولانا و صدرالدین اختلاف چندانی نیست. صدرالدین یکسال بعد از وفات مولانا یعنی در سال ۶۷۳ هـ / ۱۲۷۴ م درگذشته است. از این رو تلمذ مولانا از صدرالدین موافق عقل نمی‌نماید. در این رابطه اختلاف مشرب بین آن دو باید مدنظر قرار گیرد. گذشته از آن نوشته‌اند که روزی مولانا به‌دیدار صدرالدین رفت. صدرالدین حدیث تدریس می‌کرد چون مولانا را دید گفت: درس امروزینه را حضرت مولانا متعهد شود و آن روز مولانا درس را ادامه داد (مناقب العارفین، ج ۱، ص ۳۹۲-۳۹۳). افلاکی می‌نویسد که معین‌الدین پروانه نزد صدرالدین «جامع الاصول» می‌خوانده است (مناقب العارفین، ج ۱، ص ۱۶۵). تصادفی خوش، امکان تحقیق در این مورد را برای ما پیش آورد. دکتر ف. نافذ اوزلوق در قونیه، جزء دوم و سوم «جامع‌الاصول» را که به‌خانقاه صدرالدین وقف شده بود و امروز بین کتابهای موزهٔ قونیه است، دیده است. در صفحات اولیهٔ این کتاب نام کسانی که کتاب را در محضر صدرالدین خوانده‌اند، آمده و متن این اسامی منتشر شده است. بین اسامی نام معین‌الدین پروانه هم جای دارد ولی اسمی از مولانا در آن نیست (مکتوبات مولانا جلال‌الدین، مقدمهٔ ترکی، ص ۱۷-۱۸ و توضیحات مربوط بدین اسامی، ص ۱۸-۲۰). این سند قاطعانه مسلم می‌دارد که مولانا پیش صدرالدین درس نخوانده است.

و بیمار بود. چون پاره‌یی راه رفتیم بیمارستانی بود، از شیخ درخواستم که اجازه دهد که دارویی بگیرم. چون ناراحتی من دید، اجازه داد. رفتم و دیدم که شخصی در چادری نشسته است و شمعی در برابرش می‌سوزد. او مرا نمی‌شناخت من نیز او را نمی‌شناختم. چون مرا دید، برخاست و پیش من آمد و دست مرا گرفت و پرسید که چه می‌خواهی؟ حال را گفتم. دارویی حاضر کرد و به‌من داد. بازگشتم و دارو را به‌شیخ دادم. شیخ تبسم کرد و گفت: ای فرزند، چون ناراحتی تو دیدم، به‌تو اجازه دادم. برای آنکه ممکن بود آن امیر به‌تو بی‌توجهی کند و تو شرمنده شوی، از هیأت خود مجرد شدم و به‌صورت او درآمدم و برجای او نشستم. چون تو آمدی، ترا گرامی داشتم. من بدین دارو نیازی ندارم[1].

در سال ۶۳۲ هـ / ۳۴-۱۲۳۵ م خلیفهٔ وقت المنتصر برای اوحدالدین خلعت و قاطری فرستاد و او را شیخ خانقاه مرزبانیّه تعیین کرد. اوحدالدین در سال ۶۳۵ هـ / ۱۲۳۷ م درگذشته است. مثنویی به‌نام مصباح الارواح و اسرار الاشباح دارد[2]. رباعیات زیادی هم بدو نسبت داده‌اند. اوحدالدین با شمس هم دیدار داشته است. شمس‌الدین و شهاب‌الدین‌سهروردی این شیخ را که دلبستهٔ جوانان زیبارو بود، نمی‌پسندیدند[3]. قبلاً گفتیم که مولانا هم دربارهٔ اوحدالدین نظر خوبی نداشته است. عادتی ناپسند که اوحدالدین داشت، در آن روزگار شایع بود. شیخ محدّث ناصرالدین مولف کتاب تبصرة المبتدی و تذکرة المنتهی[4] نیز بدین بیماری مبتلا بود[5].

اطلاع نداریم که آیا مولانا با اوحدالدین ملاقاتی داشته است، یا نه. احتمالاً مولانا خصوصیات او را از شمس یا از دیگران شنیده بوده است. اگر این نکته مدنظر قرار گیرد که اوحدالدین با محیی‌الدین دیدار کرده، و وصیت صدرالدین دایر بر

---

۱) فتوحات، ج ۱، باب ۸؛ ارض سمسم، ص ۱۲۷؛ این مطلب عیناً در نفحات الانس. جامی، ص ۵۸۸ به‌بعد نیز آمده است.

۲) امروز مسلم است که مصباح الارواح، اثر شمس‌الدین محمد بردسیری کرمانی است، نه اوحدالدین؛ به‌مقدمهٔ مصباح الارواح مصحح مرحوم فروزانفر نگاه کنید ـ مترجم.

۳) نفحات الانس، ص ۵۸۵ به بعد.

۴) کشف الظنون، ج ۱، بند ۳۳۷.

۵) مناقب العارفین، ج ۱، ص ۱۸۸.

اینکه سجادهٔ اوحدالدین را روی مزار وی پهن کنند، ضرورتاً باید پذیرفت که اوحدالدین به‌قونیه سفر کرده است.

حاجی بکتاش

بابابکتاش خلیفهٔ خاص بابا اسحاق که به‌بابا رسول‌الله شهرت دارد، از معاصران مولاناست. او در سال ۶۶۹ هـ / ۱۲۷۰ م یعنی سه‌سال پیش از وفات مولانا در گذشته است[1]. بقایای فرقهٔ بابائیه در روستای صولجه قرایوک (روستای حاجی بکتاش) از توابع قیر شهر دوروبر حاجی بکتاش گرد آمده بودند. طریقت منسوب بدو، یعنی بکتاشیه، تا قرن دهم حتی یازدهم هجری / شانزدهم ـ هفدهم میلادی به‌مرور از به‌هم پیوستن طریقتهایی چون: جامیه، حیدریه، قلندریه، ادهمیه، ابدالیه و شمسیه که بعدها با انتساب به‌شمس پیدا شده بود و دیگر طریقتهای شیعی ـ باطنی شکل گرفته بود.

حرفهای بیهوده یا سفارشی در این باره که حاجی بکتاش می‌خواست در قبال مولانا، میراث فرهنگی ترک را محافظت کند یا هدف او آن بود که در برابر زبان فارسی رایج بین مولویان، زبان ترکی را رواج دهد، زیاد زده شده است. حتی گفته‌اند که او «پان‌ترکیست»[2] بود و از طرف تشکیلاتی که احمد یَسَوی در رأس آن قرار داشت، برای اشاعه زبان ترکی به‌آناطولی اعزام شده بود. اینها سخنانی است که مرده را به‌خنده می‌آورد[3]. بگذریم از اینکه این‌گونه مطالب از توالی تاریخ نزاده و در قرن هفتم هـ / سیزدهم م اصلاً و ابداً مطرح نبود و نمی‌توانست مطرح باشد، این حقیقت که حاجی بکتاش مقالات خود را به‌عربی نوشته است و باز علاوه بر آن، این نکته که اکثر «ترجمان»ها ـ یعنی دعاهای منظوم و مرتب بکتاشیان ـ که در

---

۱) آنکارا، کتابخانهٔ معارف، کتابهای منتقل شده از حاجی بکتاش، مجموعهٔ شماره ۱۳۲، معطوف به طومار منتقل شده از خزینه.

۲) Türkçü، یعنی ترک پرست، کسی که طرفدار ارتقاء و اتحاد ملیّت قوم ترک باشد.

۳) این تعبیر را به جای عبارت اصلی که ترجمهٔ تحت‌الفظی آن: «حتّی کلاغها را به خنده می‌آورد» است، آورده‌ایم.

مراسم آنان خوانده می‌شد، همه به‌عربی یا به‌فارسی بوده است، به‌وضوح نشان می‌دهد که سخنان فوق از واقعیت چقدر بهره دارد!

حاجی بکتاش به‌تمام معنی کلمه، اشاعه‌دهنده و داعی عقاید باطنی بود. و این حقیقت را علاوه بر آنکه مقالات او آشکارا نشان می‌دهد، کهن‌ترین مآخذ موجود دربارهٔ بکتاشیه نیز این مدعا را تائید می‌کنند.

حاجی بکتاش، از حیث مشرب کاملاً نقطهٔ مقابل مولانا بود. روزی یکی از پیروان خود به‌نام بابا اسحاق را پیش مولانا فرستاد و از وی پرسید که در چه کاری؟ و چه می‌طلبی؟ و این چه غوغاست که در عالم افکنده‌ای؟ همچنان گفت که اگر مراد یافته‌ای، فهوالمطلوب، ساکن باش، و اگر نیافته‌ای این چه غلغله است؟ چون بابا اسحاق به‌مدرسه رسید، مولانا درحال سماع بود و این بیت را می‌خواند:

اگر تو یار نداری، چرا طلب نکنی؟
وگر به‌یار رسیدی، چرا طرب نکنی؟

آن درویش، بیت را جواب سئوال خود تلقی کرد و راه خویش درپیش گرفت[1]. شاید مولانا از پیش پرسش بابااسحاق را شنیده بود و با دیدن وی آن غزل را آغاز کرد. شاید بابا اسحاق پرسش حاجی بکتاش را از مولانا پرسیده بود و مولانا غزل فوق را در جواب وی انشاد کرده بود. باری حقیقتی که هست، این است که حاجی بکتاش و مولانا، مشربی جداگانه داشته‌اند. ولایت‌نامهٔ بکتاشی (مناقب حاجی بکتاش) هم این گفته را مدلل می‌دارد.

در مناقب‌العارفین، منقبهٔ دیگری از قول امیر نورالدین ولد جاجا حاکم ولایت قیرشهر نقل شده است. امیر نورالدین گوید که روزی در خدمت مولانا از کرامات حاجی بکتاش خراسانی نقل می‌کردم و می‌گفتم که وی اصلاً دربند رعایت صورت نبود و متابعت نداشت و نماز نمی‌خواند. یک‌روز بدو اصرار کردم که باید نماز بخواند. آب خواست تا وضو گیرد. وقتی آب بر دست او می‌ریختم، آب صاف خون شده بود. گفت: می‌بینی؟ با این، وضو نمی‌توان ساخت. از ما بگذر. مولانا

---

۱) مناقب العارفین، ج ۱، ص ۳۸۱ به‌بعد.

چون این حکایت را شنید، فرمود که: «کاشکی خون را آب کردی. چه آب طاهر را نجس‌کردن چندان هنری نیست. مرشد کسی را گویند که خَمر را خَلّ کند و مشکل را حل نماید و مس دون وجودت را به‌زر خالص بدل کند. این شخص را آن قوت نیست و این را تبدیل تبذیر گویند وَ اِنَّ الْمُبَذِّرینَ کانوُا اِخوانُ الشَّیاطین[1]». شاید یک چنین تردستی از حاجی بکتاش سر زده، شاید هم سر نزده باشد، اما از همین منقبه هم جدایی نظر مولانا و حاجی بکتاش را در مسألهٔ کرامت می‌توان دریافت.

یک بحث ضروری

مولویه که در دوره‌های بعد شکل گرفته، با ارکان مرتب و منسجم سماع به‌صورتی بسیار زیبا و بدیع و با گروهی ازمشایخ که اکثرشان عالم، شاعر، موسیقیدان و مخصوصاً واقف به‌زبان فارسی و ظریف و نکته‌دان بودند، همراه آهنگ‌سازانی که موسیقی کلاسیک شرق را با بهترین قطعه‌های آن ابداع کرده بودند، در خانقاهها‌یی با اوقاف سنگین و فراوان، خلاصه با تمام لوازم و مقدمات به‌شکل طریقتی اشرافی درآمد و بیشتر موردپذیرش طبقات مرفه قرار گرفت و بیانگر خواسته‌های درونی طبقهٔ مزبور شد. در برابر آن بکتاشیه، با آهنگهای گمنام و با «نَفَس»های[2] هجایی و سازها و سرودهای عامیانه طبقات محروم را دربر گرفت و بیش از همه نقطهٔ تمرکز خواسته‌های مردم عادی شد. همین نکته افرادی را که بدون تحقیق در زندگانی مؤسسان این دو طریقت ـ یعنی مولانا و حاجی بکتاش ـ تنها از طریق شنیدنْ مطالبی نوشته‌اند، به‌خطا انداخته است. آنان پنداشته‌اند که مولانا کاخ‌نشین و حاجی بکتاش صوفی طبقات محروم بود.

از آنچه تا به‌حال نوشته‌ایم برمی‌آید که مولانا گذشته از آنکه عالمی بلندمقام، شاعری بی‌نظیر و حکیمی ژرف‌اندیش بوده، ازنظر طرز تفکر و هدف و گفتار نیز کاملاً مردمی بوده است. همانطورکه یونس‌امره که شاعر خلقی نبود ولی به‌نام شاعر

---

۱) مناقب العارفین، ج ۱، ص ۴۹۷ به‌بعد.
۲) نَفَس: اشعار هجائی بکتاشیان را گویند ـ مترجم.

خلقی شهرت یافته، مولانا هم با آنکه بزرگ شدهٔ خلق نبود، ولی به‌صورت مهتدی و بزرگ و پیشوای خلق درآمده است. اما این نکته محقق است که دانش پردامنهٔ مولانا که در هیچ مورد و هیچگاه از خلق جدا نبود، زمینهٔ مساعدی فراهم کرده است که بعدها از جانب پیروان وی به‌صورتی اشرافی درآید.

بعد از مرگ مولانا پسرش سلطان ولد اجازه داد که آرامگاهی برای وی ساخته شود. او با این کار روشی برخلاف خط مشی پدر در قبال بزرگان درپیش گرفت. قصایدی در مدح بزرگان ساخت. بدین ترتیب آرامگاه ساخته شد و برای مدرسه که به‌صورت خانقاه درآمده بود، اوقافی دست و پا کرد و بعد از سلطان ولد پا به‌پای «چلبیان» طریقت شکل پذیرفت.

اگرچه مولویان بعد از انقراض نهایی سلجوقیان، در دعاها و «گلبانگ»های[1] خود زبان محلی یعنی ترکی را به‌کار می‌بردند، ولی با **مثنوی** و **دیوان کبیر** ادبیات ایران را نیز در آناطولی رواج می‌دادند.شاعران مولویه بدون درک این که موسیقی مولویان جزو منابع موسیقی کلاسیک شرق قرارگرفته است و بدون توجه به‌این که علی‌رغم فارسی‌بودن آثار مولانا، زبان مردم در آن آثار حل‌شده و مولانا مردم را مورد خطاب قرار داده و خود به‌صورت یکی از شاعران خلق درآمده است، به‌رواج ادبیات درباری ترک همت گماشتند. و بدین‌سان تمام عناصر زیبایی‌شناسی و مختصات فنی فرقهٔ مولویه که از خلق گرفته شده بود، در خود فرو رفت و برای ذوق باطنی طبقات مرفه کانونی شد. خانقاههای آنان از مال فراوان اوقاف سرشار گشت. مشرب، دقت‌نظر و ظرافت مولویان، طبقات مرفه و منورالفکر را مسحور خود کرد.

حاجی‌بکتاش هم چون مولانا از خراسانیان بود. اگرچه از میزان معلومات او اطلاعی در دست نیست، ولی باتوجه به **مقامات** و «شطحیّه»یی[2] که از وی باقی مانده است، چنین برمی‌آید که او بیش از آنکه دانش وسیع و عمیقی داشته باشد، با

---

۱) گلبانگ: دعا و عباراتی منظوم که دسته‌جمعی خوانده شود، تکبیر و تهلیل (قاموس ترکی).

۲) شطحیه: سخنانی که ظاهر آن خلاف شرع باشد و عرفای کامل در شدت وجد و حال آنها را بر زبان رانند. (فرهنگ معین)

تعالیم زمان خود بارآمده و از جانب گروهی عصیانگر به‌مقام ارشاد پذیرفته شده است. دانش، مذهب و مشرب او نه‌تنها از طرف اهل مدرسه مورد نکوهش قرار گرفته، بلکه از جانب اهل طریقت هم با انتقاداتی روبرو شده است. این گروه از همان زمان پیدایی در اختفا زیستن را ضروری دانسته‌اند و خانقاههای خود را در سواد شهرها و بالای کوهها و نقاط خلوت بنا کرده‌اند. اهل مدرسه و دربارها این گروه را از هر حیث مغایر با اسلام رسمی می‌دیده‌اند. حتی آنان را از اوقاف نیز محروم کرده بودند. اگر اوقافی هم پرداخت کرده باشند، بسیار اندک بوده است. واقفان انگشت‌شمار هم مطلقاً از پیروان آنان بوده‌اند. درویشان این زمره که یا اصلاً وقفیه نداشتند و یا وقف بسیار اندک دریافت می‌کردند، ناچار می‌شدند که با کشت و ورز معاش خود را تأمین کنند. چنانکه بین پیروان این طریقت مثلی ساخته شد که گوید: «میخ درویش مولوی و بیل درویش بکتاشی»[1]. موجز کلام آنکه بکتاشیگری با دانش بسیط خود، بیش از همه بین مردم اشاعه پیدا کرده. در شعر اوزان عامیانه را پذیرفت و در موسیقی ذوق عوام را درنظر گرفت و از این رهگذر ماهیتی مردمی برای خود دست‌وپا کرد.

همهٔ این مطالب بیش از آنکه به‌مولانا و حاجی بکتاش مربوط باشد، تحت تأثیر پیروان این دو پیدا شده است و پیدایی آنها بعد از مرگ این دو شخصیت بوده است.

فخرالدین عراقی

فخرالدین عراقی مدتی دراز همراه قلندران به‌گشت و گذار مشغول بود، سرانجام به‌بهاءالدین زکریای مولتانی ۶۶۶ هـ / ۱۲۶۷ م انتساب جست و پس از مرگ بهاءالدین جانشین وی شد. به‌علت وجود دراویش متعدد در مقر شیخ نماند به‌سفر

۱) مولویان در ورود به‌طریقت،روی تختی که وسط آن گود است، و بر روی آن تخته‌یی برجسته قراردارد، سماع تمرین می‌کنند. در وسط تختهٔ برجسته میخی کوبیده‌اند که بین انگشت بزرگ و انگشت کناری پای چپ سماع کننده قرار می‌گیرد.

حج رفت و از حجاز به‌قونیه آمد. **فصوص** و **فتوحات** را پیش صدرالدین خواند. عراقی نیز بر عادت اوحدالدین بود. معین‌الدین پروانه در توقات برای وی خانقاهی ساخته بود. به‌علت مرگ معین‌الدین، عراقی به‌مصر رفت و از آنجا راهی شام شد و در سال ۶۸۸ هـ / ۱۲۹۸ م در آن دیار درگذشت. فخرالدین در مجالس مولانا حاضر می‌شده است. گویند معین‌الدین پروانه به‌صلاحدید مولانا، خانقاه توقات را برای وی ساخت. هر وقت سخن از مولانا می‌رفت، عراقی آهی می‌کشید و می‌گفت که: «او را هیچ‌کسی کماینبغی ادراک نکرد. در این عالم غریب آمد و غریب رفت»[۱].

بهاءالدین قانعی

بهاءالدین احمدبن محمود قانعی طوسی نیز از افرادی است که در حملهٔ مغول به‌آناطولی آمده بود. مدایحی برای علاءالدین کیقباد و غیاث‌الدین کیخسرو ساخته است. کتابی به‌نام **سلجوقنامه** دارد و علاوه بر آن **کلیله و دمنه** را هم به‌نظم درآورده است. عقاید این شاعر مدّاح سلاطین را دربارهٔ سنایی و جوابهای مولانا را قبلاً نقل کرده‌ایم.

سراج‌الدین اُرموی

قاضی سراج‌الدین ابوالثناء محمود، در مدرسهٔ نظامیهٔ بغداد درس خوانده است. در موصل مسند تدریس داشت و از محضر کمال‌الدین موسی‌بن ابی‌الفضل یونس تلمذ کرده است. تألیفاتی در اصول فقه و منطق دارد. **مطالع‌الانوار** او که قطب‌الدین رازی ۷۶۶ هـ / ۶۵-۱۳۶۴ م شرحش کرده است، مشهور است. این دانشمند بزرگ که اواخر عمرش را در قونیه سپری کرد و احترامی برازنده داشت، در ابتدا مخالف مولانا بود. سپس با مشاهدهٔ بزرگواریهای او از تمام اعتراضات خود چشم پوشید. به‌علت علاقهٔ مولانا به‌رباب، مردم قونیه علاقهٔ عجیبی به‌رباب پیدا کرده بودند. علمای قونیه، روزی خدمت قاضی سراج‌الدین رفتند و از وی خواستند

---

۱) مناقب‌العارفین، ج ۱، ص ۳۹۹-۴۰۰.

که رباب را که شرعاً حرام است و همچنین سماع را منع کند. سراج‌الدین حتی‌الامکان آنان را آرام کرد. همین سراج‌الدین بر جنازهٔ مولانا نماز خواند و بر سر تربت وی رباعی پرسوزی خواند و همه را به‌گریه انداخت. او ده سال بعد از وفات مولانا یعنی در سال ۶۸۲ هـ / ۱۲۸۳ م در قونیه چشم از جهان فروبست.

قطب‌الدین شیرازی

قطب‌الدین محمودبن مسعود در خراسان به‌تحصیل طب اشتغال داشت. با خواجه نصیرالدین طوسی دیدارکرده بود. بنا بر روایات، مدتی در رصدخانهٔ مراغه فعالیت داشت. در حکمت، طبیعیّات و ریاضیات و طب شهرت زیاد کسب کرده بود. این دانشمند کثیرالتألیف به‌آناطولی کوچ کرد و مدتی قاضی شهر سیواس شد. روزی در قونیه به‌دیدار مولانا آمد و از وی پرسید که راه شما چیست؟ مولانا در پاسخ او این رباعی را سرود:

گفتم: چه کنم؟ گفت: همین که چکنم

گفتم: بِهْ از این چاره ببین که چکنم

رو کرده به‌من بگفت: ای طالب دین

پیوسته بر این باش، برین که چکنم[۱]

و قطب‌الدین هماندم مرید مولانا شد[۲].

معین الدین پروانه قطب‌الدین شیرازی را به‌تدریس در مدرسه‌یی که در قیصریه ساخته بود تعیین کرد. سلطان ولد در مراسمی که بدین مناسبت ترتیب داده بودند، به‌وعظ پرداخت[۳]. باز در مناقب‌العارفین افلاکی می‌خوانیم که غازان خان مطالبی از قطب‌الدین دربارهٔ احوال و سخنان مولانا می‌پرسیده است[۴].

---

۱) این رباعی در دیوان مصحح مرحوم فروزانفر نیامده است.
۲) مناقب العارفین، ج ۱، ص ۱۷۶.
۳) همان کتاب، ج ۲، ص ۸۱۱-۸۱۲.
۴) همان کتاب، ج ۲، ص ۴۷-۷۴۸.

نجم‌الدین دایه

نجم‌الدین ابوبکر عبدالله بن محمد رازی، از خلفای نجم‌الدین کبری بود و تربیت او را مجدالدین بغدادی به‌عهده داشت. نجم‌الدین کتابی به‌نام **مرصاد العباد** تألیف کرده است که یکی از بهترین نمونه‌های نثر صوفیانهٔ فارسی است. او نیز در حملهٔ مغول به‌آناطولی کوچ کرده بود. روزی به‌زیارت مولانا آمد. وقت نماز شام او را به‌امامت طلبیدند. در هر دو رکعت سورهٔ «قل یا ایها الکافرون» را خواند. چون نماز تمام شد، مولانا به‌طریق مزاح به‌صدرالدین گفت که: «آن سوره را در رکعت اول برای شما و در رکعت دوم برای ما خواند»[۱]. با توجه بدین سخن معلوم می‌شود که نجم‌الدین دایه چون مولانا از عرفای پرجوش و خروش نبوده، بلکه به‌قیود شریعت سخت پای‌بند بوده است. **مرصاد العباد** او نیز این نظر را تأیید می‌کند. او در سال ۶۵۴ هـ / ۱۲۵۶ م وفات کرده است.

خواجه همام‌الدین تبریزی

اهل تبریز است. از خواجه نصیرالدین طوسی تحصیل علم کرده و به‌دیدار سعدی نایل آمده است. مرد بسیار متمکنی بود و به‌مولانا علاقهٔ زیاد داشت. ظاهراً برای دیدار مولانا به‌قونیه سفر کرده است. افلاکی روایت می‌کند که غازان خان، از قطب‌الدین شیرازی، همام تبریزی و خلیفهٔ براق بابا از حالات مولانا می‌پرسید[۲]. وفات او را به‌سال ۷۱۳ هـ / ۱۳۱۲ م نوشته‌اند. اما در کتابخانهٔ بارگاه مولانا که امروزه موزهٔ آثار اسلامی شده است، به‌شمارهٔ کهن ۱۵۱ و شمارهٔ جدید ۶۷ دیوان کبیری نگهداری می‌شود که محمودالمولوی بن محمد مثنوی خوان نوشته است. در حاشیهٔ صفحهٔ اول آن چنین آمده است:

«نسخ کرد جمیع غزلیات این دیوان را العبد الفقیر الی‌الله الهادی همام بن محمد الحامی التبریزی عفا الله عنهما آمین فی خامس عشر رمضان لسنة اثنین و

۱) نفحات الانس، چاپ تهران، ص ۴۳۵.
۲) مناقب العارفین، ج ۲، ص ۸۴۸.

ثمانین و سبعمائه»[1]. هفت اقلیم وفات همام‌الدین تبریزی را ۶۹۰ هـ / ۹۲-۱۲۹۱ م و مجمل التواریخ در ۷۱۴ هـ / ۱۳۱۴ م درصد و شانزده سالگی ذکر کرده است[2]. نام پدر همام‌الدین علی است. نام پدر و تاریخ وفات نویسندهٔ غزلیات با مشخصات پدر و تاریخ فوت همام تطبیق نمی‌کند. این همام که تبریزی و دوستدار مولاناست و دیوان غزلیات را از ابتدا تا انتهای آن استنساخ کرده است، کیست؟ اگر ماجرای اعزام خواجه همام‌الدین را برای تثبیت اموال معین‌الدین پروانه که در سال ۶۷۶ هـ / ۱۲۷۷ م کشته شد، صحیح بدانیم و این مأموریت در سفر اول وی اتفاق افتاده باشد، ممکن نیست که بتواند با مولانا دیدار داشته باشد. می‌دانیم که خواجه همام در سال ۶۸۳ هـ / ۱۲۸۴ م در تبریز بوده است[3]. آیا روایتی که افلاکی شنیده است، صحیح است؟ یا شخص اخیر تشابه اسمی با همام داشته و این روایت از آنجا ناشی شده است؟ در این باره حکم قطعی نمی‌توان داد.

صفی‌الدین هندی

صفی‌الدین از هندوستان به‌یمن رفت و از آنجا به‌حجاز و سپس به‌مصر سفر کرد و سرانجام به‌آناطولی آمد. از محضر قاضی سراج‌الدین تلمذ کرد و بعد در مدارس اتابکیّه و ظاهریّه در شام به‌تدریس پرداخت. و در سال ۷۱۵ هـ / ۱۳۱۵ م در همان شهر وفات کرد. مولانا در حق وی گوید که: «هفتاد گبر رومی را مسلمان کردن سهل‌تر از آن است که صفی هندی را صفایی بخشند و ارشاد کنند که لوح روح او چون روی مشقهای کودکان سیاه و تاریک گشته است»[4]. او مردی متدین و پارسا بود. روزی بر بام مدرسه بود و وضو می‌گرفت ناگاه آواز رباب شنید و گفت: این رباب چندانکه رفت، بیشتر شد و بدعت از سنت گذشت. در منع آن چاره‌یی

۱) دیوان کبیر، نسخهٔ خطی موزهٔ قونیه، شمارهٔ ۶۷.
۲) دانشمندان آذربایجان، محمد علی تربیت، تهران، ۱۳۱۴ شمسی، ص ۳۹۷.
۳) مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار، ص ۱۴۴.
۴) مناقب العارفین، ج ۱، ص ۲۹۶.

باید کردن. به نوشتهٔ افلاکی این شخص به‌پایمردی سلطان ولد از مریدان شد[۱].

حاجی مبارک حیدری

حیدریّه طریقتی بود که از ملامتیه و قلندریه نشأت گرفته بود و به‌علت انتساب به‌قطب‌الدین حیدر (۶۱۸ هـ / ۱۳۲۱ م) حیدری نامیده می‌شد. این گروه شیعی - باطنی در قرنهای ۷-۸ هـ / ۱۳-۱۴ م در آناطولی و سوریه و مصر توسعهٔ زیادی یافته بود و در آن سرزمینها برای این گروه خانقاههای زیادی ساخته بودند. به‌نوشتهٔ افلاکی حاجی‌مبارک حیدری ازخلفای قطب‌الدین حیدر بود. نمی‌دانیم که آیا خانقاهی هم داشته است یا نه؟ حاجی مبارک برای مولانا احترام فراوانی قائل بود. روزی با مریدان خود برای تفرّج به باغهای «مرام»[۲] رفته بود. ناگاه با مولانا مواجه شد. بسان زنان چادری بر سر افکند و روی زمین نشست. مریدان گفتند: این چه کاری است؟ گفت: با وجود این چنین مردی مردانه که می‌آید، همه باید چادر زنان بر سر کنند. در برابر او چه کسی می‌تواند دعوی مردی کند؟[۳] او را فرزندی به‌دنیا آمد. نامش را حاجی محمد گذاشت و مهمانی عظیمی ترتیب داد و کسی را برای دعوت مولانا فرستاد. مولانا فرمود: بر سر بیایم، بر رو بیایم، بر قفا بیایم، بر پهلو بیایم، غلطان غلطان بیابم...[۴].

شیخ بابای مرندی

از احوال این شخص اطلاعی در دست نیست. در رسالهٔ سپهسالار نامش «بُزاغو» قید شده است. از مناقب‌العارفین معلوم می‌شود که این شخص «شیخ بابای مرندی» خوانده می‌شده است. بنا به‌نوشتهٔ هر دو مأخذ فوق، بابای مرندی نفوذ زیادی بر سلطان رکن‌الدین قلیج ارسلان داشته است. سپهسالار می‌نویسد که سلطان یکبار

---

۱) مناقب‌العارفین، ج ۱، ص ۱۹۶.
۲) مرام، یکی از گردشگاههای پردار و درخت قونیه است ـ مترجم.
۳) مناقب‌العارفین، ج ۱، ص ۶۷-۴۶۸.
۴) همان کتاب، ص ۴۶۸.

به‌زیارت او رفت و او در وقت مکالمه چند بار سلطان را «فرزند» خطاب کرد. چون سلطان او را شخصی عامی و خالی یافت، از آمدن خود پشیمان شد[۱]. باز به‌نوشتهٔ افلاکی، سلطان رکن‌الدین بدین شخص انتساب جست و او را پدر خواند و او نیز سلطان را فرزند خطاب کرد. ضیافتی بدین مناسبت ترتیب دادند که مولانا هم در آن مجلس حاضر بود[۲].

باری مولانا رنجیده خاطر شد و فرمود که اگر سلطان او را پدر ساخت، ما نیز پسری دیگر می‌جوییم. نعره‌یی زد و پابرهنه مجلس را ترک کرد. بنابر روایات شفاهی، وقتی مولانا از مجلس بیرون آمد، با عثمان همان کسی که تأسیس امپراطوری عثمانی را بدو نسبت می‌دهند، روبرو شد. به‌علت رفتاری محترمانه که عثمان برمولانا ابراز کرد مولانا از راه کرم سلطنت را بدو تفویض کرد. این روایت مدتها بعد، یعنی در قرن یازدهم هـ / هفدهم میلادی در «عَنقای مُشرق» بابا هاشم جلوتی اسکداری راه یافته است. بی‌تردید این روایت ریاکارانه برای جلب عنایت امپراطوری عثمانی برمولانا و تقدس‌بخشیدن به سلطنت عثمانیان جعل شده است و پایه‌یی ندارد. بنا به‌نوشتهٔ سپهسالار و افلاکی، ناتوانی دولت سلجوقیان و مخصوصاً کشته‌شدن رکن‌الدین نتایج مادّی این رنجش خاطر بوده است.

از آنجایی که این شخص «بابا» نامیده شده است، شاید از بابائیه باشد و شاید از آنجایی که بین اهل فتوت شیخ را اخی، صاحب و بابا و مرید را: تربیه و فرزند می‌گفتند، شیخ بابا از اهل فتوت باشد.

در رسالة الفتوة فارسی شیخ شهاب‌الدین سهروردی[۳]، شیخ بابا خلیل المرندی، با اوصاف: «شیخ المحققین و سلطان المحققین» ستایش شده است و جمله‌یی به‌عربی از وی نقل شده است که: فتوت شاخه‌یی از نبوت است، اما طریقت عین نبوت است[۴]. به‌ظن قوی آن شیخ بابای مرندی که نفوذی بر سلطان

---

۱) رسالهٔ سپهسالار، ص ۸۴.

۲) مناقب العارفین، ج ۱، ۱۴۶-۱۴۷.

۳) نسخهٔ خطی، کتابخانهٔ ایاصوفیه، مجموعهٔ شماره ۲۰۴۹ ورق ۱۵۴-۱۵۸.

۴) اصل جمله چنین است: «الفتوة غصن من اغصان النبوة و الطریقة کل النبوة» رسائل

رکن‌الدین داشته، همین شخص است که شیخ شهاب‌الدین از وی بحث کرده است. احتمالاً این شخص درعین آنکه به‌طریقتی وابسته بوده، به‌اهل فتوت هم عنایت داشته است و گویا در زمان سلطنت سلطان رکن‌الدین به‌قونیه آمده است.

آقای تحسین یازیجی در تاریخ بیبرس که به‌کوشش شرف‌الدین یالت قایا به‌ترکی ترجمه شده برخورده‌اند به‌اینکه در بوزاعه[1] در جوار حلب شیخی به‌نام بابا خلیل بن یعقوب بن تیلون (طیلون؟) البوزاعی زاده است و احتمال قریب به‌یقین داده‌اند، که این شخص همان باباخلیل مرندی است. یعنی به‌همان احتمالی رسیده‌اند که قبلاً ما رسیده بودیم[2]. این شیخ، تحصیلات کافی داشته و چون مدایحی دربارهٔ برخی از رجال و ارکان دولت دارد، طبع شعر هم داشته است. زیاد سفر کرده و سرانجام در سال ۷۶۲ هـ / ۱۲۷۳ م در یمن درگذشته است. بوزاعه به‌صورت بوزاغا = بزاغا هم ضبط شده است. بدین ترتیب هیچ جای تردید باقی نمی‌ماند که بابا بزاغو همان باباخلیل مرندی است و باباخلیل همان کسی است که سهروردی با ستایش از وی نام برده است. این شخص اصلاً اهل مرند است و از این رو مرندی هم خوانده شده است و چون در بوزاغه تولد یافته بود یا در سنین کودکی بدانجا رفته بوده، او را بوزاغی نیز خوانده‌اند.

بین روایات، روایتی دیگر دربارهٔ مسافرت سعدی به‌قونیه و دیدار با مولانا هم دیده می‌شود. این روایت به‌قدری ضعیف است که انتقاد برنمی‌تابد[3]. نیاز به‌گفتن ندارد شخصی که حافظ به‌نام خواجه جلال‌الدین به‌مدح او برخاسته[4] مولانا

جوانمردان، با تصحیحات و حواشی و مقدمهٔ مرتضی صراف، ص ۹۸، تهران، انستیتوی فرانسوی پژوهشهای علمی در ایران، ۱۳۵۲ / ۱۹۷۳ م ـ مترجم.

۱) بُزاعه، نام ولایتی در جانب شرقی حلب... (قاموس الاعلام).

۲) ترجمهٔ مناقب العارفین، مقدمه، ص LXV - LXVI.

۳) در این باره نگاه کنید به رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد، تألیف بدیع‌الزمان فروزانفر، ص ۱۳۸ ـ ۱۴۴.. سپاس از مؤلف را برخود فرض می‌دانیم.

۴) مقصود حافظ از «خواجه جلال‌الدین» یا «جلال‌الدین» دو تن بوده است:

۱. خواجه جلال‌الدین تورانشاه، وزیر شاه شجاع.

۲. جلال‌الدین ابوالفوارس که خود شاه شجاع است. نگاه کنید به تاریخ عصر حافظ، دکتر

نیست. و از «دستار مولوی» هم عمامهٔ ملایان را قصد کرده است[1].

یونس اَمره

یونس امره شاعر بزرگ ترک نیز معاصر مولاناست. زندگانی او آمیخته به افسانه است و در ولایت نامهٔ بکتاشی و پاره‌یی دیگر از مآخذ انعکاس یافته است. او در بیشتر اشعارش خود را از پیروان طابدق بابا معرفی می‌کند. در بیتی گوید:

یونسه طابدقدن اولدی، هم براقدن صالتیقه
اول نصیب چون جوش قیلدی من نئجه پنهان ائدیم؟[2]

طابدق بابا از خلفای بُراق باباست که در سال ۷۰۷ هـ / ۱۳۰۷ م در گیلان به‌قتل رسید. براق بابا نیز به صاری صالتیق انتساب داشت که در ۶۶۲ هـ / ۱۲۶۳ م با ده دوازده هزار ترکمن به‌روم ایلی در آناطولی آمد و دوبروجه را فتح کرد. یونس در یکی از اشعارش گوید:

یونسون بوسؤزوندن، سن معنا آنلرایسن
قونیه مناره سینی گوره سون بیر جوالدوز[3]

از این بیت معلوم می‌شود که یونس قونیه را دیده است. برخی گفته‌اند که یونس اُمّی بود، اما او با تصرف در مضامین اشعار مولانا و استعمال کلمات و ترکیبات فارسی و کاربرد دانشهای رایج زمان در اشعارش، این نظر را نفی می‌کند. چنانکه اساطیر یونان و ایران را در اشعارش به‌کار می‌برد و از احادیث اقتباسات

قاسم غنی، تهران، زوّار ـ مترجم.

۱) منظور مولف، بیت زیر از حافظ است:

ساقی مگر وظیفهٔ حافظ زیاده داد　　　کاشفته گشت طرهٔ دستار مولوی

دیوان حافظ، چاپ قزوینی، ص ۳۴۶ ـ مترجم.

2) Yunus Emre Divanı, A. Gölpınarli, İst. Ahmet Halit K., 1943, s. 187.

یعنی: به‌یونس از طابدق رسید، به‌براق نیز از صالتیق، این نصیب در هم جوشیده را من چگونه پنهان کنم؟

۳) همان کتاب، ص ۳۴۷؛ یعنی: اگر تو معنی این سخن یونس را دریابی، منارهٔ قونیه را همانند جوالدوزی خواهی یافت.

لفظی و معنوی به‌عمل می‌آورد و به‌تأویل آنها می‌پردازد. حتی یک غزل سعدی را به‌شعر ترکی برگردانده است[۱]. احتمالاً یونس مدتی هم در قونیه اقامت داشته است. در برخی از اشعارش به‌تحصیلات خود اشاره کرده است:

مسـجد و مـدرسه ده چـوخ عبـادت ایـلدوم
عشـق اؤدیـنه یـانوبن، آنـدان حـاصله گـلدوم[۲]

*

دورت کتـابین معنـاسین اوقـو دوم تـحصیل ائـتدیم
عشـقه گـلیجک گـؤردوم بـیر اوزون هـجه ایـمیش[۳]

در رسالهٔ سپهسالار و مناقب العارفین افلاکی از یونس امره سخنی نرفته است. یونس در سال ۷۲۰ هـ / ۲۱-۱۳۲۰ م یعنی چهل و هشت سال بعد از مولانا وفات کرده است[۴]. گوید:

ایکـی کـیشی سـؤیلشور یـونسی گـور سـم دیـو
بـیری آیـدور مـن گـوردوم بـیر عـاشق قوجـا ایـمیش[۵]

از این بیت برمی‌آید که او عمر طولانی داشته و گویا با مولانا دیدار کرده است.

شیخ سلیمان کوستندیلی ۱۲۳۵ هـ / ۲۰-۱۸۱۹ در کتاب بحرالولایه (به‌زبان ترکی) می‌نویسد که مولانا گفته است: «به‌هر یک از منازل الهیه سر زدم جای پای

---

۱) Yunus Emre, ص ۲۵۲-۲۵۳، غزل شماره ۲۸.
۲) همان کتاب، ص ۲۱۳؛ یعنی: در مسجد و مدرسه زیاد عبادت کردم ولی چون به‌عشق رسیدم و به‌آتش عشق سوختم به‌کمال دست یافتم.
۳) همان کتاب، ص ۳۳۰؛ یعنی: کُنهِ معانیِ چهار کتاب را خواندم و دریافتم. چون به عشق آمدم، دیدم که چه راهی دراز در پیش گرفته بودم.
۴) آقای صادق عدنان ارزی این تاریخ را متذکر شده‌اند. اما به‌هر تقدیر ایشان عمر ۸۲ سالهٔ یونس را ۷۲ سال قید کرده‌اند:
Belleten, T. T. K., No: 53, C.XVI, Ocak. 1950, Türkiye Kütüphanelerinden notlar ve vesikalar, I. s. 84-105. Yunus, a aid tafsilat, s. 87-89.
۵) دیوان، ص ۳۳۰؛ یعنی دوتن به‌هم می‌گویند کاش یونس را ببینیم یکی می‌گوید، من دیدمش، مثل ماه است، دیگری گوید: عاشق کهنسالی است.

یک بزرگمرد ترک را پیش از خود آنجا دیدم. نتوانستم از وی گذر کنم»[1]. اما یونس در اشعار خود اشاره می‌کند که در مجالس سماع مولانا شرکت کرده است:

مولانـــا صـــحبتینده ســـاز ایـــله اشـــارت اولدی

عـــارف معنـــایه دالدی چـــون بـــیله دور فـــرشته[2]



مولانـــا خـــداوندگـــار بـــیزه نـــظر قـــیلالی

آنـــون گـــورکلی نـــظری گـــونلوموز آینـــاسیدور[3]

او با این ابیات احترام شایان خود را نسبت به‌مولانا ابراز می‌دارد. در جائی گوید که با فیض نظر مولانا صفای دل یافتم[4] و در بسیاری از اشعار خود از وی یاد می‌کند و مضمون بسیاری از اشعار مولانا را به‌ترکی می‌آورد[5].

---

۱) نسخهٔ خطی: İst. Üniv. K. Türk. Yaz. No: 2535, 221 a:

۲) دیوان، ص ۸۲؛ یعنی: در مجلس مولانا به‌زبان ساز و نی اشارت رفت، عارف، غرق معنی شد، چون فرشته چنین است.

۳) همان کتاب، ص ۲۹۹؛ یعنی: از روزی که مولانا نظر عنایت برما انداخته، نظر دلربایش آینهٔ دل ما شده است.

۴) همان کتاب، همان صفحه.

۵) برای کسب اطلاعات بیشتر دربارهٔ صالتیق بابا، براق بابا، باباثیها و زندگانی یونس امره به‌کتاب زیر مراجعه کنید: Yunus. *Emre-Hayatı* A. Gölpınarlı, İs. 1936. درمورد مناسبات مولانا و یونس امره در صفحات ۸۹-۹۶ کتاب فوق اطلاعات لازم داده شده است.

بخش چهارم

فصل اول

شعر از دیدگاه مولانا

مولانـــا و شعر؛ اشعار او پیش از شمس؛ وزن و قــافیه ازنظر مـــولانا؛ خار دیوار رزان، عنـــاصر شعر او؛ ادبیات یونـــان در آثـــار مولانـــا؛ عناصر مردمی در آثار مولانـــا؛ طبیعت از نـــظـــر مـــولانـــا؛ بـــازتـــاب عـــصـــر مـــولانـــا در اشعـــار او؛ ابـــداعات مولانا.

مولانا و شعر

مولانا می‌گوید من از بیم دلتنگی یارانی که نزد من می‌آیند و شعر را دوست دارند، شعر می‌گویم، اگر در خراسان می‌ماندم، به‌کاری دیگر می‌پرداختم. چون در آن دیار شاعری کاری ننگین بود. من تحصیلها کردم، در علوم و نجوم رنجها بردم، تا چیزهای نفیس و دقیق و غریب عرض کنم. درس می‌گفتم و کتاب تصنیف می‌کردم و وعـظ می‌گفتم. اما چون در این دیار شعر و شاعر مقامی دارد، به‌شاعری

افتاده‌ام[1].

سلطان ولد در ابتدانامه می‌نویسد که مولانا بعد از ملاقات با شمس به‌شاعری روی آورد. سپس به قیاس می‌پردازد و اشعار شاعرانی را که شعرشان از فکر و خیال می‌زاید، با اشعار اولیا که از منبع الهام می‌جوشد و همه تفسیر است و اسرار قرآن را کشف می‌کند، با هم می‌سنجد[2]. وی در همان کتاب اصرار دارد که شاعرانی چون انوری و ظهیر و دیگر شعرای این جهانی را نباید با شعرایی چون سنایی و عطار و مولانا برابر دانست[3].

این سخنان تا حد امکان روشن می‌کند که چرا و چگونه مولانا شاعر سترگ و والامقام و سخن‌پرداز اصیل شرق و استاد مسلم ادبیات کلاسیک مشرق زمین به‌شعر روی آورده است. مولانا سعی کرده است که جوش و تحرک، عشق، بینش مترقی و اندیشهٔ متعالی و پابه‌پای آنها دردها و اضطرابات و خلاصه همه‌چیز را در قالب شعر بیان کندو در زیروبم موسیقی به‌ترنم پردازد و دیگران را هم به‌ترنم وادارد. آیا کسی چون مولانا که طبعی چون آب روان دارد و تا این حد شایستگی از قریحه نشان داده است، به‌راستی اگر در زادگاهش می‌ماند، شعر نمی‌سرود؟ شاید همانطور که خود گفته است، اگر در آن دیار می‌ماند، طور دیگری پرورده می‌شد و احتمالاً این شایستگی را ـ چون پدرش ـ در مواعظ خود نشان می‌داد و خود را از آن طریق آرامش می‌بخشید.

مولانا شعر را چون هنر سخن‌گفتن می‌داند. او غزلیات و ترجیعاتش را چون مثنوی به‌مناسب‌های گوناگون و بیشتر درحال سماع سروده است. مناقب العارفین در این باره نمونه‌های فراوان دارد. وقتی که او به‌سرودن شعر می‌پرداخت، کسانی که خود را موظف به‌نوشتن می‌دانستند، بی‌درنگ می‌نوشتند. همانطور که نویسندگان آیات قرآن را کاتبان وحی می‌گفتند، یاران نیز این افراد را «کاتب‌الاسرار»

---

۱) فیه مافیه، ص ۷۴؛ این مطالب در رسالهٔ سپهسالار نیز عیناً نقل شده است: ص ۶۸ به‌بعد.
۲) ابتدانامه، ص ۵۳ـ۵۶.
۳) همان کتاب، ص ۲۱۲ـ۲۱۳.

می‌خواندند. نام دو تن از این افراد، یعنی بهاءالدین بحری و فخرالدین سیواسی به‌دست ما رسیده است[1]. حتی می‌دانیم که فخرالدین سیواسی مدتی گرفتار جنون شد. مولانا غزلی در آن باره ساخت. سپس چون بر سر عقل آمد، در کتابت اشعار مولانا تصرفاتی می‌کرد و یاران این دخل و تصرف را حمل بر جنون او می‌کردند[2].

کتابتِ این سروده‌ها، در دیوان بین اشعار نوعی تداخل به‌وجود آورده است. مثلاً ردیف غزلی را برداشته، غزلی دیگر ساخته‌اند. دو غزل یا بیشتر که با افزودن بعضی ابیات دوباره ساخته شده است، دلیل غیرقابل انکاری است بر اینکه این اشعار سروده شده از طرف چندنفر ثبت شده است. در ترجمهٔ دیوان کبیر هرجا که بدین گونه ابیات برخورده‌ایم، اشاره کرده‌ایم.

مولانا دریافته بود که نثر برای بیان احساس نارساست. از این رو به‌شعر رو آورده بود. می‌گفت:

خموش باش که این هم کشاکش قَدَر است
ترا به‌سیر و به‌اطلس مرا سوی اشعار[3]

در شعری دیگر این نکته را فاش می‌کند که او پیوسته در عالم وجد و بیخودی به‌سرودن شعر پرداخته است:

چون مست نیستم، نمکی نیست در سخن
زیرا تکلف است، ادیبی و اجتهاد[4]

اگر سخنان سلطان ولد مطمح نظر باشد، می‌توان پنداشت که مولانا بعد از ملاقات با شمس به‌سرودن شعر پرداخته است. اما مولانا خود می‌گوید:

عطاردوار دفتر باره بودم　　زبردست ادیبان می‌نشستم

---

۱) مناقب‌العارفین، ج ۱، ص ۲۳۷ و ۴۵۶.
۲) همان کتاب، ص ۲۳۷.
۳) کلیات شمس، ج ۳، ص ۳۱؛ مصراع دوم در کلیات مصحح فروزانفر به‌صورت زیر آمده است:
«ترا به‌شعر و به‌اطلس مرا سوی اشعار»
۴) همان کتاب، ج ۷، ص ۱۱۹؛ مصراع دوم به‌صورت «زیرا تکلف است و ادیبی و اجتهاد» آمده است.

چـو دیـدم لوح پیشـانئ سـاقی شـدم مست و قلمهـا را شکسـتم[1]

ما برآنیم که مولانا پیش از آمدن شمس ـ چنانکه خود گوید ـ شاعری «دفتر باره» بود. ادیبی بود که بالادست ادیبان می‌نشست و می‌کوشید که چنین حقی را از آنِ خود کند. او نیز چون شاعران دیگر در تکلفات و قیود مستغرق بود. اگر او در این جایگاه باقی می‌ماند، در شاعری به‌چه پایگاهی می‌رسید؟ به‌بیانی صحیح‌تر آیا می‌توانست در آن جایگاه بماند؟ خود او نیز اشاره می‌کند که شمس بهانه‌یی بوده است.[2] مولانا قبل از ملاقات با شمس هم شعر می‌سرود. اما بعد از دیدار با شمس از جرگهٔ شاعران عادی به‌در آمد و از گروه ادیبان رسمی خارج شد، قیود باورها و پندارها را گسست و از اصول ادب رسمی و تکلفاتی که درون چارچوبهٔ علم‌الجمال مرسوم تاحد امکان شعر را احاطه کرده بود، چشم پوشید. او قلم به‌دست نگرفت که شعر بنویسد، موج زد، جوشید، به‌فریاد آمد و سخن گفت. آن تموج و جوشش و فریاد و سرودش و حتی حیات او در قالب شعر تجلی کرد.

اشعار او پیش از شمس

اشعار دوره‌های نخستین مولانا کدامها هستند؟ تفکیک این اشعار بسیار دشوار است. در دیوان کبیر شعری است که در سال ۶۵۰ هـ سروده شده[3] و شعر دیگری هست که در سال ۶۵۴ ساخته شده است[4]. اما این هر دو شعر به‌دوران بعد از تحول حیات او مربوط است. او در دوره‌های نخستین زندگانی خود، باید شعرهای

---

۱) کلیات شمس، ج ۳، ص ۲۳۶.

۲) شمس تبریز خود بهانه‌ست مابیم به‌حسن لطف مابیم

همان، ج ۳، ص ۲۷۸.

۳) بـه بـاد و بـود مـحمد نگـر کـه چـون بـاقی است

زبـعد ششـصد و پنجـاه سـخت بنیـادست

همان، ج ۱، ص ۲۸۵

۴) در شب شـنبهی کـه شـد پـنجم مـاه قـعده را

ششـصد و پـنجه است و هـم هست چهار از سنین

همان، ج ۴، ص ۱۳۰.

منسجم‌تر، آفاقی‌تر و خلاصه اشعاری شبیه شاعران دیگر ساخته باشد.

در مجالس سبعه، کتابی که از تحریر هفت موعظهٔ مولانا به‌وجود آمده، و مسلماً بعدها به‌همت سلطان ولد شکل کاملتر و منظم‌تری گرفته است؛ جابه‌جا اشعاری به‌چشم می‌خورد. همهٔ این اشعار از سروده‌های خود مولانا نیست. مثلاً در مجلس سوم یک غزل از سنایی و غزلی از عطار آمده است[1]. تمام منابع از ابتدانامه به‌بعد متفقاً نوشته‌اند که مولانا بعد از آمدن شمس، وعظ را ترک گفت. از این رو درمیان اشعاری که در مجالس سبعه آمده است، آنهایی که از خود مولانا هستند و اگر واقعاً در اثنای وعظ از طبع مولانا تراویده باشند، شعرهایی هستند که مولانا در دورهٔ نخستین سروده است. ما در دو مجلس اول و دوم به‌بررسی پرداختیم. رباعی صفحهٔ نهم مجلس اول بین رباعیات مولانا نیز مندرج است[2]. آخرین بیت همان صفحه بیتی از غزلیات مولاناست.[3] این غزل تخلص «شمس» ندارد. تخلص این غزل «خاموش» است. این غزل هیجده بیتی اگر چه غزلی بسیار لطیف و زیباست، اما اندکی حکیمانه و زاهدانه است. بیت اول از دو بیتی که در ابتدای صفحهٔ ۲۴ آمده مطلع یکی از غزلیات مولاناست.[4] ولی بیت دوم آن در غزلیات نیست. باید توجه کرد که مصراع اول این غزل وزنی جداگانه دارد به‌هر حال ممکن است این خطا از کاتبان باشد. باری مطلع این غزل، یعنی بیت:

معشوقه به‌سامان شد تا باد چنین بادا

کفرش همه ایمان شد، تا باد چنین بادا

در سندباد نامهٔ محمدبن علی‌ظهیری سمرقندی از شعرای قرن ششم هـ / دوازدهم میلادی نیز آمده است[5]. بیت سوم غزلی به‌مطلع زیر را هم درکتاب مزبور

---

۱) مجالس سبعه، به‌تصحیح دکتر فریدون نافذ اوزلوق. استانبول، چاپخانهٔ ثبات، ۱۹۳۷، ص ۷۳ـ۷۴؛ مجالس سبعه، تصحیح راقم این سطور، ص ۸۳ - ۸۴.

۲) کلیات شمس، ج ۸، ص ۱۶۶، رباعی ۹۸۱.

۳) همان کتاب، ج ۴، ص ۱۵۰، ب ۱۹۶۹۳.

۴) همان کتاب، ج ۱، ص ۵۵، ب ۹۳۸.

۵) سندباد نامه، به‌تصحیح احمد آتش، دانشگاه استانبول، انستیتوی شرقیات، چاپخانهٔ معارف، ۱۹۴۸، ص ۱۹۷.

می‌بینیم:

یـا صَـغیر السِّنِّ یـا رَطْبَ الـبَدَنْ یا قریبَ الـعَهْدِ مِنْ شُـربِ اللَّـبَنْ[۱]

اما چنانکه پیش از این به‌مناسبتی گفته‌ایم، در مشرق زمین (و میان ما) عادت زشتی رایج است که کاتب، در موارد مناسب از حافظهٔ خود اشعاری را علاوه می‌کند. از این رو این احتمال وجود دارد که بعدها یکی از کاتبان ابیاتی از مولانا را به سندباد نامه افزوده باشد. احمد آتش در مقدمهٔ کتاب می‌نویسد که بعضی از نسخ، اضافاتی دارد[۲]. بعضی اشعار در برخی از نسخه‌ها هست و در بعضی نیست[۳]. اما ذیل دو بیت فوق هیچگونه توضیحی نیفزوده است. اگر نسخه‌یی که در سال ۶۰۵ هـ در آماسیه تحریر یافته، اساس کار تصحیح قرار می‌گرفت بی‌تردید مسأله حل می‌شد. زیرا که اگر ابیات فوق در آن نسخه وجود داشت، نشان می‌داد که مولانا اشعار شاعر دیگری را تضمین کرده است و الا آن ابیات الحاقی و از تصرفات کاتب به‌شمار می‌آمد.

غزلی مردف به «بادا» که در سندبادنامه هم هست، در کلیات شمس به‌تخلص شمس نقل شده است. درحالی که مولانا پیش از آمدن شمس، این تخلص را به‌کار نمی‌برد. بیت اول رباعی موجود در آن صفحه، همچنین بیت دوم یک رباعی دیگر در دیوان نیز آمده است. دو رباعی موجود در صفحهٔ ۳۰ هم در دیوان آمده است. رباعی صفحهٔ ۳۴ را هم در دیوان می‌توان یافت. دو بیت موجود در اواخر صفحهٔ ۴۹ مجلس دوم از ابیات یک غزل است[۴]. این غزل بیست‌ویک بیتی هم تخلص «شمس» دارد. دو بیت صفحهٔ ۵۰ (بیتهای چهارم و پنجم) از یک غزل نه‌بیتی است[۵]. در این غزل تخلص شمس نیامده است. رباعی موجود در صفحهٔ ۵۱ بین

---

۱) کلیات شمس، ج ۵، ص ۷، ب ۲۲۴۹۵: ای دلبر نورسیده، ای یار نازک بدن، ای به‌دوره شیرخوارگی نزدیک.

۲) سند بادنامه، ص ۹۶.

۳) همان کتاب، ص ۱۰۱.

۴) به‌اصل متن دسترسی پیدا نکردیم. سندبادنامهٔ چاپ فرزان، ۱۳۶۲ فاقد مقدمه و توضیحات مرحوم آتش و ارجاعات زنده‌یاد گولپینارلی است و در کار تحقیقی غیرقابل استفاده.

۵) متن اصلی، در دسترس ما نبوده.

رباعیات مولاناست[۱]. آخرین رباعی مندرج در صفحهٔ ۵۴ هم همچنین[۲]. از بررسی دو مجلس، نتایج زیر به‌دست می‌آید:

مولانا هم در مواعظ خود، همانند واعظان امروز که نوشتن و خواندن می‌دانند و مطالعاتی دارند به مناسبت مقال از حافظهٔ خود اشعاری می‌خوانده است. از آنجایی که بعد از ملاقات با شمس وعظ نمی‌گفته، بنابراین ابیاتی از سروده‌های خود او که با تخلص «شمس» در این کتاب آمده است، هنگامی که کتاب مرتّب می‌شد بدان افزوده شده و یا بعدها توسط کاتبان در استنساخ به‌کتاب راه یافته است. اما به‌قطعیت نمی‌توان گفت ابیاتی که تخلص «شمس» ندارند، از اشعار کهن واولیهٔ مولانا هستند. زیرا که در بعضی از اشعار دوره‌های بعد نیز مولانا این تخلص را به‌کار نبرده است. مثلاً در غزلی که شب مرگ خود سروده است، این تخلص به‌کار نرفته است. لذا از بین اشعاری که تخلص شمس ندارند، تنها باتوجه به‌وجد و حال و کنایه و اشاره و زهد و حکمت می‌توان اشعاری را که قبل از آمدن شمس سروده، جدا کرد و البته این کاری بسیار مشکل است. اگر این مشکل به‌نوعی حل شود، باز به‌طور قاطع نمی‌توان حکم کرد که اشعار به‌دست آمده مربوط به‌دورهٔ زندگانی پیش از شمس است.

او بعضی از اشعار خود را سوزاند. سبب را پرسیدند، فرمود که: «از غیب الغیب آمدند و باز به‌غیب بی‌عیب می‌روند... از آنکه ابکار این اسرار لایق اسماع اخیار این دیار نیست»[۳]. درعین آنکه این نظر مولانا قابل احترام است، ولی از این عمل می‌توان دریافت که او چه رازی را فاش نکرده و کدام حقیقتی را مکتوم گذاشته است. شاید آن اشعار سوخته، شعرهای مربوط به‌اولین دورهٔ زندگانی وی باشد. با این همه محقّق است که برخی از ابیات مربوط به‌دورهٔ اولیهٔ زندگانی او در دیوان راه یافته است و این اشعار بی‌شبهه به‌قدری اندک است که درمیان اشعاری که

۱) کلیات شمس، ج ۸، ص ۲۷۷، رباعی ۱۶۴۶.
۲) نتوانستیم تثبیت کنیم.
۳) مناقب العارفین، ج ۱، ص ۵۵۶-۵۵۷.

بعد از دیدار با شمس سروده است، گم می‌شود.

وزن و قافیه ازنظر مولانا، خار دیوار رزان

اگر مولانا شعر را می‌پسندد، وزن و قافیه هیچگاه موردپسند او نیست. به‌نظر او، وزن و قافیه معنی را کاملاً مقید می‌کند، معنی که در کلام و حرف نمی‌گنجد. در اصول لفظی ادبیات رسمی، بخصوص در قالب قصیده، تقریباً تمام شاعران از تنگنای قافیه شکایت کرده‌اند و شکوهٔ آنان اگرچه بهره‌یی از واقعیت را منعکس کرده، ولی شکایتی زیاد جدی نیست. اما مولانا جداً از تنگنای قافیه شاکی است و شکایت او از بینشی پیشرفته حکایت می‌کند:

قافیه اندیشم و دلدار من — گویدم مندیش جز دیدار من
خوش نشین ای قافیه اندیش من — قافیهٔ دولت تویی در پیش من
حرف چه بُود تا تو اندیشی از آن — حرف چه بود؟ خار دیوار رزان
حرف و صوت و گفت را بر هم زنم — تا که بی این هرسه با تو دم زنم[1]

سخنان فوق و ابیات زیر، صحّتِ مدعا را ثابت می‌کند:

رَستم از این بیت و غزل ای شه و سلطان ازل
مفتعلن مفتعلن مفتعلن کشت مرا
قافیه و مغلطه را گو همه سیلاب ببر
پوست بود، پوست بود، درخور مغز شعرا[2]

❊

حَقَم نداد غمی جز که قافیه طلبی
زبهر شعر و از آن هم خلاص داد مرا

۱) مثنوی، یکم، ب ۱۷۳۰-۱۷۲۷.
۲) کلیات شمس، ج ۱، ص ۳۱.

بگیر و پاره کن این شعر را چو شعر کهن
که فارغ است معانی زحرف و باد و هوا[۱]

در غزلی دیگر گوید:

خاموش نظم و قافیه را ما از این سپس
از رشک غیر جنس مجنّس نمی‌کنیم[۲]

مولانا، هستی و کائنات را در یک شکل پذیری دائمی و یک دگرگونی وقفه‌ناپذیر و یک تحول می‌دید و می‌گفت:

اندک اندک زین جهان هست و نیست نیستان رفتند و هستان می‌رسند[۳]

این تجدّد و تحوّل را او پیوسته در لوح اندیشه داشت و می‌فرمود:

خواهم که کَفْکِ خونین از دیگ جان برآرم
گفتار دو جهان را از یک دهان برآرم[۴]

او که خود را احمد زمان خویش می‌دانست، در موضوعهای فرسوده و مضامینی که نشخوار شاعران روزگار بود، اندیشه نمی‌فرسود، بلکه می‌خواست مسائل تازه و مقولات نو به‌نو را در شعر خویش طرح کند. مولانا در این راه توفیق یافته بود، چنانکه خود این موفقیت را بدین بیت بر زبان آورده است:

نوبت کهنه‌فروشان درگذشت نوفروشانیم و این بازار ماست[۵]

او می‌خواست با گفتن سخنان نو، هر دو جهان را چنان دگرگون سازد که درحدّ نگنجد و بی‌حد و کرانه گردد.[۶] وقتی احساس می‌کرد که سخن در بیان آن حالات روحانی چون حجابی است و اندیشه در برابر دلی چون گلستان، همانند

۱) کلیات شمس، ج ۱، ص ۱۴۴.
۲) همان کتاب، ج ۴، ص ۵۱.
۳) همان کتاب، ج ۲، ص ۱۵۷.
۴) همان کتاب، ج ۴، ص ۳۹.
۵) همان کتاب، ج ۱، ص ۲۴۶.
۶) هین سخن تازه بگو تا دو جهان تازه شود
وارهد از حد جهان، بی‌حد و اندازه شود
«*کلیات شمس*، ج ۲، ص ۱۴».

خاری عرصه را بر ریاحین تنگ می‌کند[1]، از زبان و بیان شعر بیزاری می‌جُست.[2]

عناصر شعر او

تردیدی نیست که اسلوب حاکم بر اشعار مولانا ایده‌ئالیسم است. مولانا به‌فرهنگ قبل از زمان خویش کاملاً احاطه داشت. میتولوژی یونانی ـ ایرانی، مکتب بطلمیوس، تفسیر، حدیث، کلام، منطق و علوم کلاسیک، مخصوصاً تصوف و آرای مربوط به قرآن و احکام احادیث را می‌دانست. ادیان چندین صدساله، قصص قرآن و شاخ و برگهایی که دراثر برخورد با مدنیتهای گوناگون یافته بود، امثالی چون هاروت و ماروت و قصهٔ اسکندر، افسانهٔ لیلی و مجنون که از اندیشهٔ شرقی تراویده بود، حتی ستاره‌شناسی به‌صورتی که گویی گهگاه مورد قبول مولاناست، ولی اکثر اوقات آشکارا بی‌عقیده‌بودن او بدین فن برملا می‌شود و دیگر علوم باطل از مطالعهٔ او به دور نمانده است. خلاصه او اکثر تمدنهای مصری، ایرانی و هندی را در آثار خود برای ما نقل می‌کند. اما برتری او تنها در نقل این مطالب نیست. اگر تنها همین مطالب از وی به‌یادگار می‌ماند، باز هم مولانا شاعر قدرتمندی می‌شد، اما مولانا نمی‌شد. گذشته از آنکه در آثار او تاریخ گذشته منعکس است، کلیهٔ نظریات مربوط به‌تاریخ روزگار او با اکثر رویدادهایش نیز برای ما بازگویی شده است. او علقهٔ شگرفی با تازگی دارد و نوبت کهنه‌پرستان راگذشته و سپری شده می‌داند و درعین حال این مرد پرذکاوت، آینده را احساس می‌کند، بر زبان می‌آورد و برای آیندگان تصویر می‌کند.

مولانا تمام آثار شعرای عرب را مطالعه کرده است. در بیشتر آثار او حال و

---

۱) پرده‌ست بر احوال من، این گفتن و این قال من
ای تنگ گلزار ضمیر از فکرت چون خارمن
کلیات شمس، ج ۴، ص ۹۸

۲) پهلو بنه‌ای ذوالبیان با پهلوان کاهلان
بیزار گشتم زین زبان وزقطعه و اشعار من
همان، ص ۱۰۰

هوای صحاری عرب احساس می‌شود، پای انسان در پشته‌های شن فرو می‌رود، صدای جرسهای کاروان اشتران به‌گوشش می‌رسد. مولانا پیوسته سرگرم خواندن بود؛ چنانکه شمس، او را از مطالعهٔ دیوان مُتَنَبّی، منع کرد. این نکته به‌وضوح اشتغال مولانا به‌مطالعهٔ شعر عرب را نشان می‌دهد[1]. بحث دربارهٔ احاطهٔ مولانا برهمهٔ ظرایف ادبیات ایران به‌هیچ‌وجه ضرورتی ندارد. زیرا اشعاری که سروده است از حیث مضمون، وزن، قافیه و ردیف، اشعار شاعرانی چون: رودکی، منوچهری، ناصرخسرو، حتی خیام و مخصوصاً سنایی و عطار را به‌خاطر می‌آورد. اما باید گفت که او از میان تمام شاعران ایران سنایی و عطار را می‌پسندد. این علاقه از پدر و مرشدش سید برهان‌الدین بدو به‌ارث رسیده است. چنانکه برهان‌الدین محقق، در مقالات خود برای تأیید گفته‌هایش از سنایی استشهاد می‌کند. مولانا در مثنوی چندین بار به‌احترام از سنایی نام برده است و حکایاتی از الهی‌نامه و مصیبت‌نامه و منطق‌الطیر نقل کرده است. با وجود احترام شایانی که دربارهٔ آن دو ابراز می‌کند، از مقایسه و اظهارنظر دربارهٔ جذبات آن دو با خود و ارزش سخنانی که از این جذبات زاده است، ابا نمی‌کند و می‌گوید: «حکیم الهی خواجه سنایی و خدمت فریدالدین عطار ـ قَدَّسَ الله سِرَّهُما ـ بس بزرگان دین بودند و لیکن اغلب سخن از فراق گفتند، اما ما سخن همه از وصال گفتیم»[2]. به‌نظر سنایی و عطار، انسان در این جهان هرقدر که بتواند مدارج تعالی را طی کند، باز این قالب تن برای او حجابی عظیم است، انسان تا نمیرد به‌حقیقت نخواهد رسید. علی‌الخصوص این نظر را عطار مُصرّانه تبلیغ می‌کند. چنانکه بسی نمانده که او نیز چون برخی از فلاسفهٔ کهن یونان و یا گروهی از فلاسفهٔ اشراقی مسلمان که پیرو عقاید یونانیان بودند، خودکشی را توصیه کند. امّا درنظر مولانا، دنیای حقیقی، دنیای انسانی است و مرگ، برای عاشقانی که پا بدین جهان نهاده‌اند، متابعت از اصلی معهود است، والا عاشقان به‌مثابهٔ جان همدگرند و به‌عشق همدیگر مرگ را در آغوش می‌گیرند. آنان همانند دُرِّ

---

۱) مناقب العارفین، ج ۲، ص ۶۲۳.
۲) همان کتاب، ج ۱، ص ۲۲۰.

یتیمی هستند، کسانی نیستند که در آغوش پدر و مادر از مرگ استقبال کنند. او می‌گفت: «من این جسم نیستم که درنظر عاشقان منظور گشته‌ام، بلکه من آن ذوقم و آن خوشی که در باطن مرید از کلام ما و از نام ما سرزند. الله الله چون آن دم را دریابی و آن ذوق را در جان خود مشاهده کنی، غنیمت می‌دار و شُکرها می‌گزار که من آنم[۱]». به‌همین دلیل بود که می‌فرمود: آرامگاه من بعد از مرگم، دل عارفان خواهد بود.

ادبیات یونان در آثار مولانا

با یک بررسی اجمالی، ملمّعات یونانی دیوان کبیر مولانا را که بر ادب عرب و ایران وقوفی کامل داشت، گرد آورده‌ایم که ذیلاً نقل خواهیم کرد. این اشعار به‌الفبای عربی نوشته شده است. در شعر نخستین، مصراع اول بیت اول، تمام مصراعهای دوم و ابیات سوم و چهارم، مصراع اول بیت هفتم و در شعر دوم ابیات: اول، دوم، پنجم و ششم یونانی است. مصراع اول شعر سوم یونانی است و در مصراع اول بیت دوم یک کلمهٔ یونانی به‌کار رفته، همچنین مصراعهای اول ابیات چهارم و پنجم و ششم نیز به‌همان زبان سروده شده است.

برای ثبت معانی، اشعار را به‌کسانی که در دانشگاه استانبول با زبان و ادبیات یونان سروکار داشتند، نشان دادیم، اما جوابی قانع‌کننده به‌دست نیامد. سپس با آقای ولادیمیرمیرمیراوغلی، وکیل محترم عدلیه که در تصوف تحقیقاتی دارد و دربارهٔ طریقتهای اسلامی کتابی ارزنده به‌زبان یونانی، به‌نام «**دراویش**» نوشته است[۲]، مراجعه کردیم. آقای‌میرمیراوغلی که به‌سبک زبان یونانی رایج در آناطولی نیز وقوف دارند، زحمتها کشیدند، به‌استثنای یکی دو کلمه، ترجمهٔ ترکیِ بقیهٔ اشعار را به‌من دادند.

به‌عقیدهٔ‌میرمیراوغلی، زبان یونانی که در اشعار مولانا به‌کار رفته، زبان

---

۱) مناقب العارفین، ج ۱، ص ۱۸۵.
۲) چاپ آتن، ۱۹۴۰.

متداول مردم قونیه در قرن هفتم هجری / سیزدهم میلادی است و تمام خصوصیات زبان یونانی امروز راکه در آناطولی رایج است، داراست. این قدر هست که مولانا با آنکه تمام دقائق زبان فارسی و ادبیات ایران را می‌دانست، اما هم در مثنوی و هم در دیوان کبیر زبان عامیانه را به‌کار برده، و به‌زبان تداول عام سخن گفته است. تنها در دیباچه‌هاست که نشان داده است که استادترین نویسندهٔ فارسی ادبی و کلاسیک است. زبان عربی مستعمل در ملمّعات یونانی هم مانند عربی به‌کار رفته در دیگر اشعار مولانا، عربی عامیانه است. درحالی که مولانا زبان عربی را با تمام ظرائف آن می‌دانست لذا به‌گمان ما مولانا زبان یونانی را هم تاحدی می‌دانسته است که قادر باشد آثار فلاسفه و اشعار شاعران کهن یونانی را در متون اصلی آنها بخواند. اما چنانکه گفتیم، یونانی مستعمل در ملمعات مولانا هم، کاملاً عامیانه است. مولانا برای مردم و به‌زبان مردم و به‌لهجه مردم سخن گفته است، به‌هر زبانی که می‌خواهد، باشد. نظر خود را با آقای میرمیراوغلی درمیان گذاشتیم. ایشان با ما هم‌عقیده بودند و اظهارکردند که متونی از زبان یونانی عصر مولانا در دست است، زبان مولانا زبان عامهٔ مردم است. مولانا دوستانی از راهبان مسیحی داشت حتی با راهب «دیر افلاطون» در نزدیکی قونیه، دوستی داشت و بعضی شبها به‌زیارت او می‌رفت و شب را در آنجا سپری می‌کرد[1]. نمی‌توان دانست که مولانا با این راهب عارف دربارهٔ چه مسائلی بحث می‌کرد و دربارهٔ آثار و افکار افلاطون بین آن دو چه مناظراتی درمی‌گرفت؟ خلاصه اشعار یونانی مولانا، علاقهٔ وی به‌مسیحیان و راهبان مسیحی را نیز نشان می‌دهد.

از این رو تحقیق در پاره‌یی اشعار مولانا که خیلی شبیه به‌شعرهای یونانی اوست، و مقایسهٔ طرز تفکر او با اسلوب تفکر یونانی، برای کسانی که بر ادب یونانی وقوف دارند، هر لحظه فرصتی مغتنم است.

برای آنکه سیاق کلام را بهم نزنیم، ترجمهٔ اشعار را به‌صورت کلی عرضه

---

۱) این دیر که امروز از حالت دیر خارج شده، زیارتگاه چلبی‌ها بود و یک شب از سال را در اینجا بیتوته می‌کردند و خاطرهٔ مولانا را زنده نگه می‌داشتند.

خواهیم کرد. در اینجا از آقای میرمیراوغلی سپاسگزاری می‌کنیم:[1]

بـویسیسی افـندیموهم مـحسن و هـم مـه‌رو

نـیپو سرکیینکـاچونم مـن و چـونی تـو

(ای سرور صاحب احسان و ماهروی من کجائی من چگونه‌ام و تو چگونه‌ای؟ برای پرسش، از این در جستجوی تو هستم).

یٰا قَوم اَتَیْنـاکُـم فـی الحُبِّ فَدَیْنـاکـم مُـذْنَحْنُ رَأَیْنـاکُـم اُمْنِیَّتُنـا تَـصْفُوا

(ای قوم به‌سوی شما آمدیم، فدای محبت شما شدیم. جانها نثار کردیم از روزی که شما را دیدیم، خواسته‌مان صفا گرفت).

گـر جـام دهـی شـادم، دشنـام دهـی شـادم

افـندی اوتـی تـیلس تـیلوکپرا کـالو

(سرورم اگر شرابم دهی شادم و اگر دشنامم دهی باز شادم. توجه می‌خواهی، خواسته‌ات هرچه باشد، من نیز همان را می‌خواهم و تمنای انجام آن خواسته را دارم).

چون مست شد این بنده، بشنو تـو پـراکـنده

قـویتز مـی کنـا کـیمو سـیمیرا پـرالالو[2]

---

۱) یک بار P. Burguiere فارغ‌التحصیل دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه استانبول اشعار یونانی مولانا را از من خواست. بی‌دریغ آن اشعار را دادم، ترجمه‌های اشعار را هم به ایشان ارائه کردم. قول داد که روی آنها کار خواهد کرد و ترجمهٔ قریب به صحیح یا صحیح‌ترین ترجمه را دراختیارم بگذارد. بعدها تقریباً همهٔ این ترجمه‌ها را بعینه پذیرفت و با اشاره به چاپ اول کتاب مولانا جلال‌الدین و نام من، همهٔ آنها را با اشعار یونانی سلطان ولد در مجلهٔ *Bysantion* منتشر کـرد (P. Burguiere, R. Mantran, Qulques vers grecs du XIII Siecle en) (Caractères Arabs; Bruxelles, 1952, s. 63 - 79.) اشعار یونانی مولانا در صفحات ۷۵-۷۹ است). در اینجا به این نکته هم اشاره کنم که اشعار یونانی مولانا منحصر به همینها نیست. به هنگام ترجمهٔ دیوان کبیر به دیگر کلمات یونانی هم برخوردم. شاید به دیگر کلمات یونانی هم بتوان برخورد.

توضیح: دراین بخش با صادق ماندن به کلیشه‌ها، جای هر غزل در کلیات شمس تصحیح مرحوم فروزانفر نشان داده شده است.

۲) آنیناکیس (Aninakis) نام یکی از معبودهای اسکیت‌ها بود. شاید این کلمه در آناطولی از یادها نرفته بوده و به‌معنی خدا بکار می‌رفته است (یادداشت از آقای میرمیراوغلی است).

(این بنده تا مست شود، سخن‌های پراکنده می‌گوید. خدایا یاریم کن، سخنان پراکنده می‌گویم).

یٰا سَیِّدَتي هٰاتي مِنْ قَهْوَة کٰاسٰاتی
مَنْ زٰارَکَ مِنْ صَحْوٍ ایّٰاکَ وَ اِیّٰاهُ[1]

(سرورم فنجانم را با قهوه پرکن و پیاپی به‌من ده. خوشا بر آن کسی که تو را هشیار دریابد. هم تو و هم او از این دیدار بپرهیزید).

ای فارِس این میدان می‌گرد تو سرگردان
آخر نه کم از چرخی در خدمت آن مَه‌رو
بویسی چلبی بویسی این بوسه آغابوسی
بی‌نخوت و ناموسی این دم دل ما را جو

(چلبی، دوستت دارم، دوستت دارم، توکجایی؟ کجا، بیا و این دم بی‌نخوت و غرور دلمان را به‌دست آر).

ای دل چو بیاسودی، در خواب کجا بودی؟
اُسْکِرْتَ کَمٰا تَدْري مِنْ سُکْرِکَ لاتَصْحُو
وٰاهاً سَنَدي واهاً لَمّا فَتَحَتْ فٰاها
مٰا اَطْیَبَ سُقْیٰاهٰا تَحْلوا ابداً تَحْلو
ای چون نمکستانی اندر دل هر جانی
هر صورت را ملحی از حسن تو ای مرجو[2]

*

اَفندی مُسین کاغا پومیندون کابیکینو نسین کالی زویمسن
یتی پیر سس یتی قومسس پیمی تی پائیس پیمی تی خاسس

(... دوست داریم و زیبایی زندگیمان ازآن روست. چرا بازگشتی و چرا چنگ[3]

---

۱) این بیت عربی چون در متن بود، ترجمه شد.
۲) بیت فارسی، عیناً نقل شد. این غزل در کلیات شمس، ج ۵، ص ۹۲ به‌بعد آمده است.
۳) کلمهٔ یونانی که چنگ ترجمه شده، به آلت موسیقی به نام «کیتاره» (Kitara) گفته می‌شود (میر میراوغلی).

نواختی؟ بگو چه کم داری و آشفتگی تو از چیست؟)

هـله دل مـن هـله جـان مـن هـله ایـنِ مـن هـله آنِ مـن
هـله خـان مـن هـله مـان مـن هـله گـنج مـن، هـله کـان مـن[1]

...

ایـلا کـلیمو ایـلا شـاهمو خـارادی ذیـدس ذسمس اینمو

(بیا عزیز من، بیا شاه من، اگر نشئه‌یی نثارمان نکنی، باری نفخه‌یی بر ما بدم).

پـوذیسه بـنی پـوپو نـی لالی میذن چـاکوسس کـالی تـو یـالی

(هرکه تشنه شود، آب می‌نوشد و هرکس دردی دارد، می‌نالد[2]، زنهار محبوبم زنهار، قدح را نشکنی).



کالی تیش آپانسوای افندی چلبی نیمشب بر بام ما تا کرا مـی‌طلبی؟

(ای چلبی خوش آمدی، قدم رنجه کن. نیم شب بر بام خانهٔ ما دنبال چه می‌گردی؟)

گـه سـیه‌پوش و عصـا کـه مـنم کـالویروس
گه عمـامه و نـیزه در کـف کـه غـریبم عـربی

(گاه گویی کشیشم و لباس سیاه بر تن می‌کنی و عصا به‌دست می‌گیری. گاه گویی عربی غریبم و عمامه می‌پیچی و نیزه به‌دست داری).

هرچه هستی ای امیر، سخت مستی شیرگیر
هر زبان خواهـی بگـو خسـروا، شـیرین لبـی
اِرتـمی آغـاپسو کـایکا پـرا تَـرا
نـور حـقّی، یـا حـقی یا فـرشته یـا نـبی

(به‌عشق ورزیدنت آمدم، لایق تو نیستم، اما باز در سودای مهر تو می‌سوزم[3]؛

---

۱) برای رعایت امانت بیت فارسی، نقل شد. این غزل در کلیات شمس، ج ۵، ص ۴ آمده است.
۲) به‌گفتهٔ آقای میرمیر اوغلی، این ضرب‌المثل امروز نیز به‌کار می‌رود.
۳) «کایکا» در یونانی به‌معنی: سوختم است (میر میراوغلی)

تو یا نور حقی یا عین حقی، یا فرشته و یا پیامبری).

کـــالیمیرا لیـــیری پـــوستن کـــالاستن

شب شما را روزگشت و نیست شبها را شبی

(روز فرا نمی‌رسد... شبتان روز شد، دیگر این شبهای به‌روز رسیده را شبی نیست).

اسکـــلفیس چـــلبی انبـــاپیس ایـــله ذو

سر دهی کن یک زمانی زانک شیرین مشربی[1]

(چلبی خسته‌ام نکن، بیا پیشم، درون آی. لحظه‌ای سربنه، چرا که شیرین مشربی).

عناصر مردمی در آثار مولانا

زبان مولانا، زبان مردم است. البته سنایی و عطار نیز این ویژگی را دارند. ولی آن دو در توصیفات خود، از زبان فارسی کلاسیک روزگارشان مدد می‌گیرند؛ درصورتی که مولانا نه در مثنوی، نه در دیوان کبیر، نه در فیه مافیه که از سخنان او گردآوری شده است، و نه در مواعظش مجالس سبعه، از فارسی کلاسیک بهره نجسته است. حتی در مکتوبات، صرف‌نظر از القاب، در بیان نیات خود نیز از زبان مردم استفاده کرده است. کسانی که ادعا می‌کنند مثنوی و غزلیات دیوان کبیر با اسلوبی دیگر و زبانی جداگانه نوشته شده است، مثنوی و دیوان کبیر را نخوانده‌اند و حکمهای صادرهٔ آنان ناشی از حافظه و بی‌پایه است. فارسی مولانا، کاملاً زبان مردم است. تمام خصوصیات و تعبیرات زبان مردم را داراست. آنگاه که او می‌خواهد به‌عربی شعر بسراید، زبانی به‌کار می‌برد که امروزه بدان زبان «عامیانه» گویند. اما مسلّماً دیباچهٔ مثنوی از این خصوصیت مجزاست. گفته‌ایم که اشعار یونانی او هم به‌زبان مردمی سروده شده است. او مردم را مخاطب قرار داده و پیوسته از تکلّف گریزان بوده

---

۱) کلیات شمس، ج ۷، ص ۶۲.

است و هیچگاه از مردم فاصله نگرفته است.[۱] به‌بیانی واضح‌تر مولانا با مردم سخن می‌گوید، و سخنان او به‌قالب شعر درمی‌آید.

مولانا حقیقتاً معارف زمان خود را هضم کرده بود، آمادهٔ سرودن شعر بود. در وجود او قدرت شگرف تداعی، دقتی‌عمیق، نیروی اصیل ابداع و بینش فراتر از زمان نهفته بود. این مرد عظیم، اکثر اوقات از رویدادها و حوادث الهام می‌گرفت و درحال سماع شعر می‌ساخت و یاران و دوستداران وی، بی‌درنگ سروده‌های او را ثبت می‌کردند. گروهی کار خود را به‌کتابت اشعار او منحصر کرده بودند.

در دیوان کبیر هم چون مثنوی پاره‌یی حکایات راه یافته است. مثلاً در یکی از غزلیات همراهی یک نفر با بایزید نقل شده است. در این سفر بایزید از همسفر خود می‌پرسد: چه‌کاره‌ای؟ جواب می‌دهد: خربنده‌ام. بایزید می‌گوید: خدایا جان خر این مرد را بگیر تا خدا بنده شود. باز در همان غزل مولانا می‌گوید که: گفته‌اند که شُعیب بسیار می‌گریست. بدو گفتند. گریه کم کن که گریه نور چشم را کم می‌کند. شعیب پاسخ داد: اگر دو چشم من سرانجام بتواند او را ببیند، هرجزء بدن من به‌چشمی بدل خواهد شد پس چرا از کورشدن بترسم؟ و اگر عاقبت از دیدار او محروم خواهم شد، پس آن چشمی که لیاقت دیدار او را ندارد، اگر کور شود، بهتر است.[۲] در یکی دیگر از غزلیاتش داستان کوری را نقل می‌کند که در حال دویدن است و کسی او را تعقیب می‌کند. دزد دیگری تعقیب کننده را اغفال می‌کند و می‌گوید که من ردّپای دزد را یافته‌ام. این حکایت در مثنوی هم آمده است. در شعر دیگری حکایت می‌کند که خوابگزاری، طلسمی به‌کسی داد و گفت این طلسم را خاک کن و سعی کن که در اثنای خاک‌کردن آن، به‌هیچ‌وجه میمون از ذهن تو خطور نکند. آن شخص هرکاری کرد نتوانست لحظه‌یی میمون را از یاد ببرد. در دیوان

۱) وقتی این عقیده‌ام را با پروفسور ریتر در میان گذاشتم، ایشان تائید کردند. دوست ارجمندم آقای طرزی افغانی کارشناس زبان فارسی در دانشگاه استانبول می‌گفتند که زبان مولانا امروز هم در افغانستان زبان عامیانه است.

۲) کلیات شمس، ج ۱، ص ۶.

نمونه‌های فراوانی از این موارد هست. اساساً مولانا خواه در دیوان و خواه در مثنوی وقتی می‌خواهد مطلبی را بیان کند، از راه علمی به‌تبیین آن نمی‌پردازد، بلکه علم را برای مردم و درحد ادراک آنان به‌لباس حکایات و تمثیلات درمی‌آورد و آن را به‌وجهی بیان می‌کند که برای عدم دریافت آن امکانی باقی نمی‌ماند.

شعر مولانا از حکایات عامیانه و امثال و حکم مایه می‌گیرد. مجاز و صنایع ادبی و مسائل عرفی در آن زیاد است. اگر بگوئیم که اشعار او با عناصر مردمی درهم آمیخته است، مبالغه نکرده‌ایم. در اشعار او اعتقادات عوام جایی برای خود دارد: اگر زنجیر تکان خورد، دیوانه دیوانه‌تر می‌گردد. پریدن ابرو، حرکت چشم، تپش قلب (اختلاج اعضا) هریک به‌معنایی اشاره دارد. پریان در سرچشمه‌ها و آبشخورها پرسه می‌زنند. با دندهٔ چپ از خواب برخاستن بدشگون است. احساسات مردم، پایه و اساس شعر اوست. چرم رباب گوید: «من پوستی‌ام از گوشت جدا مانده، آیا از این جدایی ننالم؟» و کاسهٔ رباب، چنین شکوه سر می‌دهد که: «من شاخهٔ سرسبزی بودم، مرا از تنهٔ درخت بریدند». این مناظره در اشعار یونس امره از زبان بربط[1] و در شعرهای پیرسلطان ابدال، از بیان طنبور[2] نقل شده است. حتی شاعر دَرْدلی[3] در جواب قاضی متعرّض که مدعی بود شیطان در سازهای موسیقی لانه کرده است، شعر زیر را می‌خواند:

وَنه دیکدن گلیرتِلی — آردیج آغاجندان قولو
ای اللهک سَرسم قولی — شیطان بونون نره سینده؟[4]

البته طبیعی است که گذشت روزگار و رویدادها این احساس را در مردم

---

1) Yunus Emre Divanı, s. 82, Şiir, x 10

2) Pir Sultan Abdal, Ankara Üniv. Yayin, T.T.K. Bas. 1943, s. 99, Siir 27.

۳) Sair Dertli از شعرای قرن نوزدهم ترکیّه است.

۴) یعنی:

تارهای آن از ونیز می‌آید — بازوی آن را از سرو کوهی بریده‌اند
ای بندهٔ هذیانگوی خدا — شیطان در کجای این ساز می‌تواند باشد؟

Venedik = ونیز، به قاموس اعلام و لغت نامه نگاه کنید.

اندکی متحول ساخته باشد. مولانا می‌گوید:

زان ناله و زان اشک که خشک و تر عشق است
یک نغمهٔ تر نیز به‌دولاب رسیده[۱]

وقتی انسان این شعر مولانا را می‌خوانَد، نمی‌تواند شعر یونس صوفی را که «ای چرخ چاه چرا می‌نالی؟» عنوان دارد، به‌یاد نیاورد[۲]. مولانا چون دیگر شاعران مردمی، احساسات و اعتقادات مردم را بیان می‌کند. از چرخ چاه، آسیاب و رباب سخن به‌میان می‌آورد. حتی بیان و طرز تعبیر روستائیان در شعر او جان می‌گیرد. چنانکه روستائیان که راه بسیار دور را با دست کشیدن به‌ریش خود نشان می‌دهند و می‌گویند: همینجاست! در شعر مولانا بیان شده است.

طبیعت در آثار مولانا

مولانا چون همهٔ شاعران مردمی از طبیعت نیز بحث کرده است:

دی شد و بهمن گذشت فصل بهاران رسید
جلوهٔ گلشن به‌باغ همچو نگاران رسید
زحمت سرما و دود رفت به‌کور و کبود
شاخ گل سرخ را وقت نثاران رسید[۳]

می‌گوید که در چنین فصلی خواب حرام است. باز می‌گوید:

آنکه قطار ابر را زیر فلک چو اشتران
ساقی دشت می‌کند، برکه و غار می‌کشد
رعد زند همی دهل، زنده شده‌است جزو و کل
در دل شاخ و مغز گل بوی بهار می‌کشد

---

۱) کلیات شمس، ج ۵، ص ۱۳۲.
2) A. Gölpınarlı: Yunus Emre Divan II-III, 1928, S. 594, Siir CCLXXX
۳) کلیات شمس، ج ۲، ص ۱۹۷.

آنکـــه ضـــمیر دانـــه را، عـــلت مـــیوه مـــی‌کند
راز دل درخت را بـــــر ســـــر دار مـــی‌کشد...[۱]



باز: بهارست و همه ترکان به‌سوی یـیله رو کـرده
که وقت آمد کـه از قشـلق بـه‌ییلا رخت گـرداند
مــده مــر گــوسفندان را گیــاه و بــرگ پــارینه
که باغ و بیشه می‌خندد، کـه بـرگ تـازه افشـاند
صلازد هدهد و قمری که خندان شو دگر مگـری
که بـاز آمـد سلیمـانی کـه مـوری را نرنجـاند...
قماشه سوی بستان بر کـه گـل خـندید و نـیلوفر
بود کانجا بود دلبـر، سعـادت را کـه مـی‌دانـد؟[۲]

مولانا می‌گوید: دوستان! بهار آمد، در سروستان منزل کنیم تا بخت خفته را بیدار سازیم. چون غریبان چمن که بی‌پا روان شده‌اند و می‌بالند، ما نیز کـه پـای بسته‌ایم، گام بزنیم و به‌غریبستان رخت بربندیم. برگ قدرتی کرده، شاخ را شکافته است. سرو از زیر خاک سر برآورده است. غنچه به‌رنگ گل درآمده و خودی را فرو نهاده است. آنها چه کرده‌اند که از زندان رَسته‌اند؟ چه آموخته‌اند، تا بـدین مقـام رسیده‌اند و از خودی دست شسته‌اند؟ ما نیز بیاموزیم تا آن کار را درپیش گیریم[۳]. ای گل چرا نمی‌خندی؟ حالا که از هجران رسته‌ای. ای ابر چرا نمی‌گریی؟ حال که از یار خود بریده‌ای. ای گل چمن را بیارای و آشکارا خنده کن. زیرا که سه‌مـاه در میان خارها متواری بودی[۴].

مولانا در بهار شاد و خرم است و در پاییز احساس الم می‌کند:

---

۱) کلیات شمس، ج ۲، ص ۲۰.
۲) همان، ج.۷، ص ۱۰۸.
۳) همان، ج ۳، ص ۱۷۶.
۴) همان، ج ۶، ص ۱۹۲.

بـی‌برگی بستـان بـین، کـامد دیِ دیـوانـه
خوبـانِ چـمن رفـتند از بـاغ سـوی خـانه
زردیِّ رخ بستـان کـز فـرقت آن خوبـان
بستـان شـده گورستـان، زنـدان شـده کـاشانه
تُرکـان پـری چـهره نک عـزم سـفر کـردند
یک یک بـه‌سوی قشـلق از غـارت بیگـانه
کـی بـاشد کـین ترکـان از قشـلق بـاز آیـند؟
چـون گـنج پـدید آیـد زیـن گـوشهٔ ویـرانـه
کـی بـاشد کـین مستـان آیـند سـوی بستـان؟
سرسبز و خوش و حیران، رقصـان شـده مستـانه
زانبـار تـهی گـردد، پُـرگردد پیمـانه
آن عـالم انبـارست، ویـن عـالم پیمـانه
پیمـانه چـو شـد خـالی زانبـار ببـاید جست
زانبـار نهـان کـانجا پـوسیده نشـد دانـه[1]

او در تمام این تصویرسازیها، اندیشهٔ عارفانه را رها نمی‌کند. ذاتاً حق نداریم که از وی چنین انتظاری داشته باشیم. اگر دقت کنیم تصویرهای او از بهار و پائیز، تصاویر قالبی و کلیشه شده نیست. او از آنچه اندیشیده، سخن می‌گوید و از آنچه دیده، بحث می‌کند. درعین حال که می‌گوید به‌گوسفندان علوفهٔ پارسال را نباید داد و درعین آنکه غرّش رعد را به‌صدای طبل مانند می‌کند، در همان حال شکوفه‌ها و گلها را به ییلاق رفتن ترکان تشبیه می‌کند که با یورش اقوام بیگانه مواجه شده و به‌قشلاق رفته‌اند. در این حال در آرزوی روزی است که آنان شاداب و مسرور و تر و تازه به‌باغ و بوستان برگردند. با این بیان او از محیط خود و از زندگانی خود سخن گفته است.

---

۱) کلیات شمس، ج ۵، ص ۱۲۵.

بازتاب روزگارِ مولانا در اشعار او

در اشعار مولانا تمام عادات و عرفها و تعبیرات و وقایع زمان او منعکس شده است. اشراف با تبختر تمام سبیلهایشان را تاب می‌دهند، پادشاهان خراج می‌گیرند، بردگان داغی بر پیشانی دارند، سپاهیان، آلات جنگی، یورش مغولها، شهرهای ویران شده، روستاهای برخاکستر تاراج نشسته، دربار، کاتبان، قاضی، شحنه، محتسب، قلعه‌بان، حق عبور از پلهای منتهی به‌قلاع، باج، روستاهایی که به‌سبب وجود یک مرد بیباک از پرداخت هرگونه مالیات معاف می‌شوند، کوچه‌های تنگ و تاریک، کوههای صعب‌العبور، منع عبور و مرور شبانه، بازارهای روز در شهرها، ترازوهای میزان و نامیزان، راهزنان، جیب‌بران، دیوار قلعه‌ها، سرهای بریده، نقاشیهای روی بینه‌های حمام و دیوار قلاع، زنان حرم‌نشین، کودکان ولگردی که دیوانگان را سنگسار می‌کردند یا براسبان چوبی خود سوار می‌شدند و در عرصهٔ کوچه‌ها می‌تاختند، کلاه فرنگیها و خانقاههای پر از منسده، مشایخ دروغین، علمای قشری، عِلْمِ افسرده و منجمد، میخانه‌ها و مستان، رندان و اخوان، طبلها که مراسم عروسی را اعلان می‌کردند، طنبک، سُرنا، شکار و شکارچی و بازهای شکاری، تخته نرد و شطرنج، بازی گوی و چوگان، زندان، زندانیانِ به‌خواب پناه برده، عزبخانه‌ها، کبوتران‌نامه‌بر، خانه‌ها، نان، گرسنگی، کشت و زرع، مزرعه، آسیاب، باران، قحطی و خلاصه آنچه در اطراف او و در سرزمین او وجود داشت، همه در اشعار او جان می‌گیرد.

مولانا، آن اندیشمند بزرگ نه‌تنها هیچگاه با حوادث روزگار خود بیگانه نبود، بلکه توفیق آن را یافته بود که رویدادها را چنانکه بود، ثبت کند. می‌گوید:

صد قصر مملکت[1] زتعدّی خراب شد
صد بحر سلطنت زتطاول سراب شد
صد برج حرص و بخل به‌خندق در اوفتاد
صد بخت نیم خواب، به‌کلی به‌خواب شد

---

۱) در متن مصحح مرحوم فروزانفر: «صد مصر مملکت...» آمده است.

آن شاه راه غیب بر آن قوم بسته بود
و آن ماه زنگ ظلم به‌زیر حجاب شد[1]

آنگاه علاوه می‌کند که هرکس باید از این درس، عبرتی گیرد. و سپس نفرتی را که عاقبت نصیب ستمگران خواهد شد، خبر می‌دهد:

و آن چشم کو چو برق همی سوخت خلق را
در نوحه اوفتاد و به‌گریه سحاب شد
و آن دل که صد هزار دل از وی کباب بود
در آتش خدای کنون او کباب شد[2]

شاید این ستمگر، سعدالدین کوپک باشد.

حملهٔ مغول نیز در آثار مولانا منعکس شده است. مولانا از نزدیک‌شدن مغولان به‌حوالی قونیه در روز شنبه پنجم ذی‌القعدهٔ سال ۶۵۴هـ سخن به‌میان می‌آورد،[3] و رویایی راکه در این زمینه دیده است، مطرح می‌کند و نشان می‌دهد که یورش مغول پیشاپیش در اعماق ضمیر او وجود داشته است. یعنی او حملهٔ مغولان را پیش از وقوع پیشگویی کرده بود. نظر او دربارهٔ مغولان و نحوهٔ بینش او را پیش از این بازگفته‌ایم و در اینجا لزومی به‌تکرار نمی‌بینیم.

مولانا که مثنوی را نیز چون اکثر غزلیاتش ارتجالاً و به‌دنبال رویداد واقعه‌یی سروده است و تمام صفحات حیات خود را لحظه به‌لحظه با انعکاس‌دادن حالات روحی خود، به‌صورت مصراعهای پرفریاد و خروشان و پرپیچ و تاب و لرزان و منقطع بیان کرده است، دیگر لزومی ندارد که از وقایع زندگی روزانه که توجه او را به‌خود جلب کرده است، سخنی به‌میان آوریم.

---

۱) کلیات شمس، ج ۲، ص ۱۹۱.
۲) همان کتاب، ج ۲، ص ۱۹۱.
۳) در شب شنبهی که شد پنجم ماه قعده را
ششصد و پنجه است و هم هست چهار از سنین
«*کلیات شمس*، ج ۴، ص ۱۳۰»

ابداعات مولانا

شاعر از آنِ مردم است. او آن تمدّن موروثی راکه هنرمندان سَلَف به کُنْهِ آن رسوخ کرده بودند، در روح خود احساس می‌کند و مردمی راکه زندگی می‌کنند، در اعماق روح خویش درمی‌یابد. هنر از مردم می‌زاید و مانند تندبادی چندگاهی خودی می‌نماید و سپس نامرئی و نابود می‌گردد. کسانی که مدّعی‌اند این هنر را درک می‌کنند و می‌بینند، خود را فریب می‌دهند. اگر این نکته را پذیرفته باشیم که الهام منحصراً از محیط اخذ می‌شود و هنری مرزهای زمان را می‌شکافد که انسانیّت را دربر گرفته باشد، به‌این نتیجه خواهیم رسید که برترین استعداد هنرمند، قدرت تداعی و دقت است. این استعداد در مولانا به‌والاترین حدِّ آن وجود داشت. او شاعری بود که هیچگاه از مردم جدا نمی‌شد. تمام استعارات خود را از میان مردم می‌گرفت و از این روست که در ابداعات او نیروی زایندهٔ حیات نهفته است.

زمین، مزرعه، بذر، آسیاب، زراعت، خرمن، آب و جویبار یعنی حیاتی که نمی‌توانیم از آن جدا شویم و یا نمی‌خواهیم جدا شویم، از اصیل‌ترین عناصر اشعار اوست. استعاره‌های او همه از این نوع زندگی سرچشمه می‌گیرد: شهر، ده، بازار، کوه، تپه، صحرا، خارپشت، دانه و دام، شیر، نهنگ، گربه، سگ، مورچه، مگس، حتی دست بر سر زدن مگس، دریا، پرکاه، تندباد، ماسه، کویر، بیابان و تخته‌سنگ... لبِ بام، دیوار، نور، آفتاب، چشمه و کوزه، دریا و موج، کشتی و محمولهٔ کشتیها، شنا و دهان‌گشودن و نبستن به‌هنگام شناگری، ماهی و قدرت فریاد نداشتن ماهیان، جنگلها و شیرهای نهان شده در آنها، آهوان شیرشکار، اردوگاهها و پرچمهای در اهتزاز بر فراز چادرها، همه خمیر مایهٔ استعارات مولانا را تشکیل می‌دهند. در شعر او شراب شراره می‌کشد و سپاه نور موج زنان می‌تازد و تاریکیها را درهم می‌شکنند و می‌تاراند، تلوتلو خوردن مستان، تپق‌زدن میخوارگان در گفتار و افتادن و به‌خواب رفتن آنان، زنجیرجویدن مجانین و فرار دیوانه از زنجیر و به‌بازار آمدن او و برهم ریختن بساط بازاریان و گریختن مردم و زیرپا گذاشتن همدیگر، قحطی، گرسنگی، قاتق‌شدن نعناعِ خشک به‌نان خالی، سیلی‌هایی که برای خاطر لقمه نانی نواخته

می‌شود، سبیل تابیدن اشرافِ از خود راضی، اعانهٔ عمّال حکومت، عشّاقی که سری پرسودا دارند، معشوقانی که انسانیت را تجسم می‌بخشند، همه موضوعهایی هستند که مولانا از حیات گرفته است.

درختی که دست از زمین برمی‌آورد و می‌بالد، زیبایی یک قرص تازه و گرمِ نان، خُردشدن و بر زمین ریختن نان بیات نیز از چشم او دور نمی‌ماند. او کسانی را که حقیقت را درنیافته‌اند و صاحب اندیشه‌یی نیستند، به‌دستگیرهٔ درمانند می‌کند که هیچگاه اجازهٔ ورود به‌اندرون را نمی‌یابند. مصاحبت با ناشایستگان را به‌خاریدن سنگ خارا و شستن مُرده تشبیه می‌کند. آنگاه که از ضرورت رازداری سخن می‌گوید، دریا را مثال می‌زند که با دهنی بسته و صورتی اخم‌آلود، می‌گوید که: مروارید کجاست؟ من مرواریدی ندیده‌ام. وقتی از رفتن و گذشتن معشوق بحث می‌کند، می‌گوید که گویی من در لای دندانهای او بودم، مرا با نوک زبان به‌در آورد و انداخت. وقتی از فراق سخن به‌میان می‌آورد، می‌گوید که من در دست او چون قرص نانی تازه بودم، رویی سرخ داشتم، چون ازاو دور شدم، چون نانِ بیات خُرد شدم و بر زمین ریختم. یار را می‌خواهد که بازآید و او را از روی زمین جمع کند. آنگاه که از دوست می‌خواهد که شتابان پیش او بیاید، گوید که: اگر خاری بر پایت فرو خلیده، برای به‌در آوردن آن درنگ مکن. اگر داری سرت را می‌شویی، مشوی، تعلّل مکن و بشتاب.

هجران را به‌سفیدی زدن چشم و شوق دیدار را به‌زمینِ چشم بر آسمانها دوخته، مانند می‌کند. اختلافِ اربابِ حقایق، هیاهوی میدان الاغ‌فروشان را به‌یاد او می‌آورد که هرکسی سخنی می‌گوید و قیل و قال و داد و فریاد بلند است، ولی هرکس می‌خواهد الاغ خود را به‌فروش رساند و همه این سودا را در سر دارند. کسانی که حقیقت را دریافته‌اند، چون دریا خاموشند و کسانی که از هیچ‌چیز خبردار نیستند، چون امواج می‌خروشند ولی خروش آنان جز تجلّیِ یک گونه هستی چیز دیگری نیست.

آفتاب، خفتانی از آتش به‌تن کرده است و پرتوافشانی می‌کند. او نیز در

آرزوی آن است که لباسی آتشین بپوشد و دنیا را منوّر کند. گروهی مستِ بادهٔ عقلند و گروهی از بی‌عقلی سرخوشند. از شرابِ یک خمره، هرکس نوعی مستی یافته است. از یک گُل خاری جداگانه به‌پاها خلیده است. اما مستی ارباب حقایق، مستی جداگانه‌یی است. آنان مردانی هستند که دنیا را ایشان دارند. اگر راه سفر در پیش گرفتند، ماه و خورشید بالش آنان است و اگر بر اسب نشستند هفت طبقهٔ آسمان جولانگاه آنان است. بر سفرهٔ فلک می‌نشینند، ولی چون خورشید لقمه‌یی دیگر تناول می‌کنند. گاه درون خود را چون آسمان، از ماه و خورشید می‌انبارند و گاه چون خورشید، ابرها را می‌بلعند و از قدح ستارگان باده می‌نوشند. در راه عشق همدیگر دست از جان می‌شویند. آنان طالب دنیا نیستند، دنیا طالب آنان است. چون قلب، زیر و زبر شده‌اند و چون جان، سر از پا نمی‌شناسند. شاداب‌تر از گل و آزاده‌تر از سروند. لباس آنان پاک و مطهّر است. میان خارند، ولی چون گل خنده می‌زنند. در محبس‌اند و چون شراب درونِ خُم در جوشند و قیدی بر پایشان نیست. جهنم را می‌نوشند و سر می‌کَشند، بهشت را برخریداران آن می‌بخشند. صاحب فرمانند ولی نه دست به‌خواهش برمی‌دارند و نه چیزی از کسی می‌خواهند. پادشاهان صاحب شوکت را به‌پشیزی نخرند، به‌تشویق نیازی ندارند. اگر هزاران تن باشند، چون یک تن عمل می‌کنند. شهر آنان شهری پر از سلطان است. هر سرزمینی سلطانی دارد، ولی آنان جملگی سلطانند. آسمانشان پر از خورشیدها و ماهها و ستاره‌هاست، درحالی که آسمان بیش از یک ماه و یک خورشید ندارد. شهر آنان قاضی و حاکم ندارد، نه شحنه در آن است و نه محتسب، نه از کبر خبر دارند و نه از کین. در برابر هم سجده می‌کنند. در شهر آنان فقط یک حاکم وجود دارد که بر هر دلی فرمان می‌راند و درون هر سینه‌یی می‌تپد: محبت، محبت به‌انسان.

می‌بینید ابداعات مولانا از روح بزرگ و بینش متعالی او تراویده و یافته‌های او حقیقتاً اصیل و حقیقتاً بشری است.

فصل دوم

آثار مولانا

مثنوی؛ دیوان کبیر؛ مکتوبات؛ مجالس سبعه؛ فیه مافیه؛ و دیگر آثار منسوب به‌مولانا

۱. مثنوی

این اثر به‌دلیل قالب شعری آن، بـه‌نام «مثنوی» خوانده شده است. اگرچه مولانا آن را به‌نامهای دیگری هم خوانده است. ولـی مثنوی نـامـی دیگـر جـز قـالب شعری خـود نـدارد.[1] مثنـوی شش دفتر است و بـه‌نظر افلاکی ۲۶۶۶۰ بیت

۱) «مثنوی»، جز مثنوی یعنی قالب شعری آن نام دیگری ندارد! اما مولانا خود گهگاه آن‌را به‌نامهای دیگری هم خوانده است. مثلاً در دفتر ششم «حسامی‌نامه»اش می‌نامد (ص ۲۷۱ دفتر ششم) ولی به‌دنبال آن باز نام «مثنوی» بر کتاب خود اطلاق می‌کند (همان ص، ب ۳). در دفترهای دیگر نیز نامهای دیگری بر مثنوی می‌نهد، ولی در دیباچهٔ هر دفتر نام اصلی آن را مثنوی می‌خواند. دیباچهٔ دفتر اول که درحقیقت دیباچهٔ تمام کتاب است، هرگونه تردیدی را در این باب برطرف می‌کند. افلاکی از قول قاضی نجم‌الدین طشتی می‌نویسد که پیش از این سه‌چیز عالم عام بود، چون به‌مولانا رسید، خاص شد: هر عالمی را مولانا می‌خواندند. مثنوی نام قالبی از شعر بود و

دارد.[1] این کتاب به‌اکثر زبانهای دنیا ترجمه شده است. بارها به‌شرح آن برخاسته‌اند وگاه بیانگر تمایلات و تلقیات گروهی از انتخاب‌کنندگان قرار گرفته و منتخباتی از آن فراهم آمده است. ما در ترجمهٔ مثنوی، آن‌نسخه‌یی را که غلام آزادشدهٔ سلطان ولد یعنی عثمان‌بن عبدالله در سال ۷۲۳ هـ / ۱۳۲۳ م نوشته و با نسخهٔ اصلی مطابقت داده است، اساس کار قرار دادیم[2] و در اثنای ترجمه،آن را با نسخه‌یی که پنج سال پس از وفات مولانا با حضور حسام‌الدین چلبی و سلطان ولد، با نسخهٔ اصلی مقابله و تصحیح شده بود، مقایسه کردیم. این نسخه همان نسخهٔ موزهٔ قونیه است که نیکلسون در چاپ مثنوی آن را اساس قرار داده بود. در این مقایسه دیدیم که نسخهٔ خطی اساس ما، بعضی ابیات اضافه دارد. ابیات اضافی این نسخه را محاسبه نکردیم و درکنار هر بیت زاید ستاره‌یی گذاشتیم. و بدین نحو اشاره کردیم که این بیت در نسخهٔ قونیه نیامده است.

به‌استثنای آن ابیات اضافی، دفتر اول ۴۰۰۳، دوم ۳۸۱۰، سوم ۴۸۱۰، چهارم ۳۸۵۵، پنجم ۴۲۳۸ و ششم ۴۹۰۲ بیت و جمع ابیات مثنوی بالغ بر ۲۵۶۱۸ بیت شد.

هر گورخانه‌یی را تُربه می‌گفتند. ولی امروز وقتی مولانا می‌گویند، منظور جلال‌الدین محمد است. مثنوی، نام کتاب اوست و تُربه آرامگاه او را گویند. از این نقل‌قول نیز برمی‌آید که نام کتاب، «مثنوی» است و معلوم می‌شود که مولانا، برای یافتن نامی که ارزش این کتاب ارجمند او را باز نماید، خود را به‌تنگنا نینداخته است. در واقع امروز هم، علی‌رغم گذشت قرنها، هرکجا «مولانا» و «مثنوی» به‌طور مطلق به‌کار رفته، تنها و منحصراً جلال‌الدین رومی و کتاب او را افاده کرده است. اما تُربه [=تربت] فقط در قونیه به‌معنی آرامگاه مولانا به‌کار رفته است.

۱) مناقب العارفین، ج ۲، ص ۶۲۸.

۲) این نسخه چنانکه از مُهرهای ظهریّه و صفحات مختلف آن برمی‌آید به‌درگاه مولانا وقف شده است. نسخه را مدّتی «ولد چلبی» غصب کرده بود. برای اعادهٔ آن به درگاه مولانا، بی‌وقفه به‌مقامات مسئول نامه‌ها نوشتیم. و در چاپ دوم کتابمان متذکر شدیم که کتاب برای زدودن نوشته‌هایی که ولد چلبی بر آن افزوده پیش استاد نجم‌الدین اوقیای (Okyay) فرستاده شده است (ص ۲۶۶، پاورقی شماره ۳۵). اخیراً وزارت معارف از من پرسیده بود که بعد از مرگ ولد چلبی این نسخه به‌دست چه کسی افتاده است؟ من جواب دادم که در این مورد استاد نجم‌الدین بهتر اطلاع دارند که کتاب بعد از ترمیم و تجلید به چه کسی سپرده شده است. به‌هر حال خدا را شکر که این نسخهٔ ارزنده، از دست مردم عامی و عادی به‌در آمده و به‌کتابخانهٔ موزهٔ قونیه بازگردانیده شده است.

پیش از این در کتابِ مولویه بعد از مولانا[1] دربارهٔ مثنوی که در ادبیات کلاسیک شرق جایی بس متعالی و بی‌نظیر دارد و علاوه بر فرهنگ روزگار خود، تمام فرهنگ مشرق زمین را در لباس شعر بیان کرده است، مفصلاً بحث کرده‌ایم. همچنین در مقدمهٔ ترجمهٔ مثنوی به‌تفصیل در این باره سخن گفته‌ایم. خوانندگان را برای اطلاع دربارهٔ شرحها و ترجمه‌های این کتاب، بدان دو کتاب ارجاع می‌دهیم و در این جا سخن را به درازا نمی‌کشیم.[2]

۲. دیوان کبیر

این دیوان بزرگ، اشعار مولانا را در بردارد و در نسخ چاپی آن اشعاری وارد شده است که از مولانا نیست. بدیع‌الزمان فروزانفر می‌نویسد که دربین آن اشعار، شعرهایی از سلطان ولد، شمس تبریزی، شمس مغربی، حتی جمال‌الدین اصفهانی و انوری یافته می‌شود. تعداد ابیات در نسخ چاپی بالغ بر پنجاه هزار بیت است. در پایان نسخهٔ خطی متعلق به اینجانب تعداد ابیات غزلیات را ۴۳۵۶۱ و تعداد رباعیات را ۳۸۳۶ بیت نوشته‌اند. اما وقتی که درصدد تهیهٔ منتخب رباعیات برآمدیم به استثنای رباعیات مکرر، ۱۷۵۳ رباعی به‌دست آمد که بالغ بر ۳۵۰۶ بیت می‌شود. در میان غزلیات هم غزلهای مکرّر به‌نظر رسید.

در نسخهٔ شمارهٔ ۷۲ موزهٔ قونیه که در سال ۱۲۷۱ به‌استناد نسخ کهن از طرف «سرطریق» حسن فهمی دده نوشته شده، در آغاز هریک از بحور تعداد غزلیات موجود در آن بحر و تعداد ابیات هر غزل قید شده است. اما به‌هر حال شمارهٔ

---

1) Mesnevi, Maarif Vekilliği, Sark-Islam Klasikeri, e.l, Onsoz, S. AS.

این ترجمه هم برای خود ماجرایی دارد. خلاصه‌اش آنکه ترجمهٔ ما را یکی از فارسی‌دانان فارسی‌ندان به‌نام خود تمام کرده بود. برای تفصیل به ص ۲۵۳ـ۲۵۴ چاپ اول کتاب مراجعه کنید.

توضیح: این مقدمه را اینجانب در نثر و شرح مثنوی شریف، انتشارات وزارت ارشاد اسلامی آورده‌ام. و ملخصی از آن در مثنوی چاپ عکسی مرکز نشر دانشگاهی چاپ شده است.

۲) رساله در احوال مولانا جلال‌الدین، ص ۱۵۹ـ۱۶۸.

غزلیات و تعداد دقیق ابیات بعد از مقابلهٔ تمامِ نسخ به قطعیت معلوم خواهد شد.

در **دیوان کبیر** همراه بخشی به‌عنوان «اوزان مختلفه» بیست و یک بحر از بحور عروضی به‌کار رفته است و غزلیات موجود در هر بحر به‌ترتیب الفبایی مرتب شده و بدینسان دیوان کبیر از بیست و یک دیوان غزلیات و یک دیوان رباعیات به‌وجود آمده است.

مرحوم رینولد ا. نیکلسون، ۴۸ شعر از دیوان کبیر را همراه ترجمهٔ آن به‌طبع رسانده است.[1] ۱۶۴۲ رباعی مولانا به‌نام **رباعیات حضرت مولانا** در سال ۱۳۱۴ در چاپخانهٔ اختر استانبول به‌کوشش ولدچلبی چاپ شده است. اما بین رباعیات آن، اشعاری هم آمده است که از مولانا نیست. ۱۰۷ رباعی به‌همت حسن عالی یوجل سرپرست معارف به‌ترکی ترجمه شده و همراه یک مینیاتور رنگی به سرمایهٔ کتابخانهٔ رمزی انتشار یافته است؛[2] آصف حالت چلبی هم ترجمهٔ ۲۷۶ رباعی را همراه اصل فارسی آن به‌چاپ رسانده است،[3] ۲۱۰ رباعی هم به‌نام **رباعیات منتخب**[4] از طرف اینجانب در سال ۱۹۴۵ جزو انتشارات ادبیات کلاسیک شرق اسلام منتشر شده است.

متن کامل **دیوان کبیر** در تهران با تقریظ آقای علی‌دشتی، همراه زندگینامهٔ کوتاه مولانا از استاد بدیع‌الزمان فروزانفر با جلد بسیار نفیس منتشر شده است.[5]

جلد اول این کتاب **کلیات شمس تبریزی** نام دارد، ۶۷۰ صفحه دارد و جلد دوم آن ۶۸۶ صفحه دارد. فهرست آخر کتاب ۴۷ صفحه است. اشعار از روی قافیه مرتب شده است. کسی که این دیوان را آماده کرده، از خطاهای مطبعیِ در چاپ هند و از وجود اشعاری که از مولانا نیست شاکی است.[6] اما با تأسف این نکته را باید

1) Selected poems from the Divan-i Shams-i Tabriz, Cambridge at the Univrsity press, 1898.

۲) استانبول، ۱۹۳۲.

۳) کتابخانهٔ قناعت، ۱۹۴۴.

4) Maarif Vekilligi. Sark-İslam Klasikleri Yayınları, Ist 1945.

۵) تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۶ هـ. ش.

۶) کلیات شمس تبریزی، پیشین، مقدمه، ص ۳.

اضافه کنیم که این‌کتاب نیزدراین خصوص رکورد شکسته است. مثلاً غزلهای ۲، ۸۷۸، ۸۸۲، ۹۱۸، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵ در صفحات: ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۹۰، ۴۳۲ از مولانا نیست و چند بیت از غزل شمارهٔ ۶ ادامهٔ ابیات آن غزل نیست.[۱] ردیف غزل ۱۵۷۷ به‌صورت: «اندر حجل» آمده، درحالی که باید «اندر حمل» باشد.[۲] در جلد دوم غزلهای ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۶ در صفحات ۵۹۳، ۵۹۵ و ۶۰۱ از مولانا نیست. در پاورقیها و توضیحات هم اشتباهات زیادی به‌چشم می‌خورد. این خطاها در یک تورّقِ سطحی به‌نظر رسیده است. این کتاب غیرعلمی است و امکان بهره‌یافتن از آن نیست.

استاد بدیع‌الزمان فروزانفر با استفاده از ده نسخه تصحیح انتقادی دیوان کبیر را آغاز کرده‌اند. استاد نیز کتاب را به‌ترتیب قوافی آماده می‌کنند. جلد اول آن که از حرف (الف تا ح) را شامل است، جزو انتشارات دانشگاه تهران منتشر شده است. این متن که نسخه بدلهایی ارزنده هم دارد، حقیقتاً خیلی ارزشمند است. برای استاد موفقیت آرزو می‌کنم.[۳]

ما نیز سه‌سال است که سرگرم ترجمهٔ دیوان کبیر به‌ترکی هستیم. هفت جلد کتاب آماده شده و جلد ۱ـ۴ آن انتشار یافته است.[۴] بعد از پایان کار ترجمه درنظر داریم چاپ افست نسخهٔ ۶۸ و ۶۹ موزهٔ قونیه را که اساس ترجمهٔ ما بر آن است، منتشر کنیم.

۳. مکتوبات

این کتاب مجموعهٔ نامه‌هایی است که مولانا به‌دلایل مختلف و اکثر برای توصیهٔ

---

۱) کلیات شمس، پیشین، مقدمه، ص ۳.

۲) همان، ص ۶۶۶.

۳) کلیات شمس یا دیوان کبیر ده جلد، در نه مجلد یکبار جزو انتشارات دانشگاه تهران و بار دیگر در سال ۱۳۵۵ به‌سرمایه موسسهٔ انتشارات امیرکبیر چاپ و منتشر شده است. (مترجم)

4) İstanbul, Remzi Kitabevi, 195-59.

(ترجمهٔ کلیات شمس در ۷ جلد به‌پایان رسیده است)

یک نفر و یا برای درمان درد دردمندان نوشته است و به‌تعبیر صحیح‌تر از گردآوری نامه‌هایی که مولانا تقریر کرده، به‌وجود آمده است. در بعضی از نسخه‌ها، نام آن را کتاب التّرسّل للتوسّل الی التفضّل نوشته‌اند.[1] این کتاب در سال ۱۹۳۷ به‌همت دکتر فریدون نافذ اوزلوق در چاپخانهٔ ثبات استانبول چاپ شده است. کار تدوین این کتاب را که حاوی یکصد و چهل و هفت نامه است، مرحوم احمد رمزی از مشایخ طریقت مولویه در اسکدار به‌عهده داشته است، کتاب مقدمه‌یی هم دارد.[۲]

۴. مجالس سبعه

این کتاب گویا از تحریر هفت مجلس وعظ مولانا فراهم شده است. متن این کتاب نیز در سال ۱۹۳۷ از طرف دکتر ف. نافذ اوزلوق در چاپخانه بوزقورت استانبول، همراه ترجمهٔ آن به‌چاپ رسیده است. اگر ترجمهٔ آن را مرحوم خلوصی کتابفروش هم عهده‌دار بوده باشد، پر از غلط است.[۳]

۵. فیه مافیه

کتاب متوسط حجمی است که از تحریر سخنان مولانا گردآوری شده است. در بعضی جاهای کتاب معین‌الدین پروانه مخاطب قرار گرفته است. در جای جای آن به‌تناسب مقال از احوال و سخنان شمس‌الدین، برهان‌الدین محقّق و حسام‌الدین بحث به‌میان آمده است. این کتاب، چون دیگر آثار مولانا نه‌تنها افکار فلسفی ـ صوفیانهٔ او را منعکس می‌کند، بلکه جهان‌بینی و اوضاع روزگار مولف را نیز به‌ما انتقال می‌دهد. چند فصل آن به‌عربی و بقیّه، چون دیگر آثار مولانا به‌فارسی است.

---

1) ist. Üniv. F. Y. No: 1286.

۲) مکتوبات دوبار هم در تهران به‌چاپ رسیده است؛ به‌فهرست کتابهای چاپی فارسی، ج ۴ بند ۴۹۲۵ نگاه کنید. نسخهٔ تصحیح شدهٔ مکتوبات به‌تصحیح راقم این سطور چاپ مرکز نشر دانشگاهی در سال ۱۳۷۱ به چاپ رسیده است ـ مترجم.

۳) مجالس سبعه به‌تصحیح توفیق هـ. سبحانی جزو انتشارات کیهان در ۱۳۶۵ هجری شمسی در تهران به‌چاپ رسیده است.

کتاب کاملاً به‌زبان فارسی معمولی است و در آن هیچگونه تکلّف به‌کار نرفته است و چنین برمی‌آید که مولانا همیشه صمیمی است، آنچه می‌گوید، می‌نویسد و چنانکه می‌اندیشد، حرف می‌زند.

فیه مافیه با مقایسهٔ نسخه‌های مختلف آن به‌همت مرحوم عونی قُنُق در سال ۱۹۳۸ به‌ترکی ترجمه شده است. این ترجمه هنوز به‌طبع نرسیده و طبق وصیت مترجم به‌کتابخانهٔ موزهٔ قونیه وقف شده است.

بدیع‌الزمان فروزانفر، به‌غلطهای فاحش و زیادی که در چاپ ۱۲۳۳ تهران آمده است اشاره می‌کند.[۱] کتابی که به‌همت استاد با مقابلهٔ نسخ تهران و نسخه‌های موجود در کتابخانه‌های استانبول آماده شده است، همراه یادداشتها و تعلیقاتی است که به‌اندازهٔ نصف کتاب می‌ارزد. چاپ کتاب در سال ۱۳۳۰ هجری شمسی در دانشگاه تهران به‌انجام رسیده است.

ملیحه ئولکر تاری کهیا[۲] **فیه مافیه** را به‌ترکی ترجمه کرده و جزو انتشارات کلاسیکهای شرق ـ اسلام به‌چاپ رسانده است. این ترجمه پر از اغلاط فاحش است.[۳]

آثار مولانا همینها هستند که نام بردیم.

دیگر آثار منسوب به‌مولانا

۱. تراش‌نامه

مثنوی هفتادوپنج بیتی است. در آخرین بیت تخلص «مولانا جلال» به‌کار رفته است. می‌دانیم که مولانا در هیچ‌یک از اشعار خود، تخلص «مولانا، جلال، منلا و رومی» را به‌کار نبرده است. اشعاری که با این گونه تخلّصها نقل شده جعلی است. زبان این مثنوی و خطاهای موجود در قوافی نیز مجعول بودن این مثنوی را نشان

۱) زندگی مولانا جلال‌الدین، ص ۱۷۹.

2) Meliha Ülker Tarıkahya.

3) M. V. Şark-İslam Klasikleri, İst, 1954.

می دهد.

تراش‌نامه اگرچه دربارهٔ آداب تراش در طریقت مولویه است و از آثار این طریقت به‌شمار می‌آید، ولی از سروده‌های مولانا نیست. به نظر ما این کتاب از آثار «شاهدی» یکی از خلفای دیوانه محمد چلبی است.[۱]

۲. عشق نامه

این کتاب نیز پر از خطا و لغزش است. مثنوی نود و چهار بیتی است. در نسخه‌یی آن را به‌سلطان ولد نسبت داده‌اند[۲] ولی این اثر پر از خطاهای فاحش نباید از نوشته‌های سلطان ولد باشد. عقیده داریم که این کتاب نیز از آثار شاهدی است.[۳]

۳. رسالهٔ آفاق و انفس

اثری است در قالب قصیده در هفتاد و دوبیت. در این اثر مولف کوشیده است که کائنات را بر وجود انسان تطبیق دهد. ازنظر اسلوب و طرز بیان هیچگونه تناسبی با آثار مولانا ندارد. احتمالاً از سروده‌های همان شاهدی است.

۴. آفاق و انفس منثور

در این اثر نیز چون رسالهٔ منظوم پیشین سعی برآن است که کائنات را بر انسان منطبق سازد و می‌گوید که انسان به‌شکل کلمهٔ محمد(ص) آفریده شده است و حاوی عقاید باطنی و افکار سخیف و مجعول است. این اثر نیز هیچگونه ارتباط با مولانا ندارد. شاید این نیز از آثار شاهدی باشد.

---

۱) مولویه بعد از مولانا، (ترجمهٔ فارسی)، صفحهٔ ۲۴۲.
توضیح اینکه، اسم اخیر دیوانه، محمد چلبی (محمد چلبی دیوانه) باید خوانده شود ـ مترجم.

2) İs. Üniv. F. Y. No: 1033.

۳) مولویه بعد از مولانا، صص ۲۴۱ـ۲۴۳.

۵. رسالهٔ عقاید

اثر منثور شانزده صفحه‌یی است که صفات ذات باری را بیان می‌کند. مطالب موردبحث درکتاب، مسائلی است که مولانا هیچگاه در آنها مغز نفرسوده است. این کتاب سخت به‌شیعه می‌تازد و باید از قلم شخصی احمق تراویده باشد که خواسته است مولانا را نیز چون خود فردی متعصب نشان دهد.

علاوه بر این آثار که همه به‌زبان فارسی است، رسالهٔ دیگری نیز به‌عربی به‌مولانا نسبت داده‌اند. در آن رساله آمده است: «اوصیکم بتقوی الله فی السِرّ و العلانیه» وصیت می‌کنم که در نهان و آشکار مغایر رضای واحد قهار سخن نگویید و رفتار نکنید. «ایصاء به‌معنی سفارش‌کردن به شخصی که کاری را چه در حضور و چه در غیاب انجام دهد و در اینجا معنی اول مراد است...». در این رساله به‌اجتناب از گناه و ترک معاصی، کم‌خواری و کم‌خوابی و عبادت‌کردن در شبها و پرهیز از انجام هواهای نفسانی و تحمل ستمهای مردم و افت و خیز با مردمان صالح وصیت می‌کند و سرانجام می‌گوید که خیر الکلام ماقلّ و دلّ. ولدچلبی این کتاب را شرح کرده و در جریدهٔ صوفیه انتشار داده و سپس به‌صورت کتابچه‌یی در هفتادوپنج صفحه با نام خیرالکلام به‌چاپ رسانیده است[1]. گفته‌ها از مولاناست ولی رساله از او نیست.

محیی‌الدین جلال طوری[2] درکتاب خود به‌نام مولوی از رسالهٔ خواب‌نامه که یک نسخه از آن درکتابخانهٔ قیصریه و نسخهٔ دیگری نزد مرحوم احمد رمزی شیخ مولویخانهٔ اسکدار بوده، بحث به‌میان آورده است.[3] اما مولاناییّ که می‌گوید:

چـو غـلام آفتـابم، هـمه زآفتـاب گـویم

نه شبم نه شب پرستم که حدیث خواب گویم

---

۱) خیرالکلام، محمد ولد چلبی، نجم استقبال مطبعه سی، ۱۳۳۰.

2) Muhittin Celal Duru.

3) İst. Kader Basımevi,1952.s.69.

و بدین سان نشان می‌دهد که با خواب و خوابگزاری سروکاری نداشته است، امکان ندارد که دست به‌تألیف چنین رساله‌یی زده باشد.

نمونه‌هایی از آثار مولانا

در پایان رساله‌یی که دربارهٔ حکیم بزرگ و انسان برتر ـ مولانا ـ نوشته بودم، خواستم نمونه‌هایی از آثار او را عرضه کنم.

می‌توانستم آثار را به‌نثر بیان کنم، ولی برآن شدم که در طریق مولانا که احساسات خود را به‌زبان شعر ابلاغ می‌کرد، گام زنم و ترجمهٔ منظوم عرضه دارم. گمان نشود که نتوانستم ولی کاری که می‌بایست انجام دهم، این بود که ترجمه‌ها را در قوالب کهن بریزم. مثلاً رباعی زیر را:

تا مدرسه و مناره ویران نشود　　آیین قلندری به سامان نشود
ایمان چون کفر و کفر ایمان نشود　　یک بندهٔ حق به‌حق مسلمان نشود

در همان وزن و همان قافیه و ردیف به‌ترکی برگردانیدم، ولی نپسندیدم:

تا مدرسه و مناره ویران اولماز　　آیین قلندری درخشان اولماز
ایمان ایله کفر عین شئ اولمازسا　　بیرحق قولی حقّیله مسلمان اولماز

این ترجمه، امروزی نیست، درعین آنکه به‌ترکی دیوانی و رسمی است، سره هم نیست. مصراعی چون: «تا مدرسه ومناره ویران اولماز» دیروز می‌توانست پسندیده باشد، ولی امروز این طرز بیان را نمی‌پسندیم. وانگهی اگر چنین ترجمه‌یی عرضه می‌کردم، چند نفر از نسل جوان آن را می‌خواند و ظرایف آن را درمی‌یافت و لذت می‌برد؟ مولانا می‌گوید: «دی گذشت و آنچه از دیروز بود نیز گذشت»، او از نوجویی نمی‌هراسید. شاعری بیزار از وزن و قافیه بود. از این رو اشعار آزادانهٔ او را به‌شیوهٔ آزاد امروزی ترجمه کردن، به‌نظر من صحیح‌ترین و بجاترین کار جلوه کرد. اما این کار برای من مشکل بود. هرکس آنچه باید بداند، می‌داند و آنچه باید انجام دهد، انجام می‌دهد. از این‌رو نظر خود را با دوست عزیزم ع. قادر که شاعر بزرگش می‌دانم، درمیان گذاشتم. ایشان ترجمهٔ ترکی پاره‌یی از اشعار مولانا را از من گرفت و

روزها با افکار مولانا سپری کرد. طرز بیان، نحوهٔ اندیشه و بینش مولانا را دریافت. کوشید که بر منظور مولانا احاطه یابد و سرانجام ابیاتی که نظیر آنها را نقل کردم، ابداع کرد. مهمترین خصیصهٔ آن ابیات این است که با اصل مطابقت دارد. اگر در پاره‌یی موارد از معانی موردنظر عدول شده، برای بیان منظور مولانا بوده است.

این برای ما یک تجربه است و برای آن است که خوانندگان نمونه‌یی در دست داشته باشند. ترجمه‌های منثور از ماست.[۱]

۱. از مثنوی

. . . . هست دانـــا رحـــمة للعـــالمین[۲]



. . . . جمله عالم صورت وجان‌است علم[۳]



این محبت هـم نـتیجهٔ دانش است . . . .[۴]



. . . . سر که عقل از وی بپرّد، دُم شـود[۵]



. . . . خر خریداری و در خـور کـاله‌ای[۶]



---

۱) ترجمهٔ این یک صفحه برای خوانندگان ایرانی لزومی نداشت. کوشیدیم، اصل ابیـات را از کتابهای مختلف مولانا بیابیم و در ذیل صفحات جای آنها را برای خوانندگـان نشـان دهـیم ـ مترجم.
۲) مثنوی، یکم، ب ۷۱۷.
۳) همان، ب ۱۰۳۰.
۴) همان، دوم، ب ۱۵۳۲.
۵) همان، یکم، ب ۹۴۵.
۶) همان، دوم، ب ۲۰۹۲.

ای بـرادر تـو همـان انـدیشه‌ای　　مـابقی تـو استخوان و ریشـه‌ای[۱]

*

آدمـی دیـده‌ست، بـاقی گـوشت و پـوست
هرچه چشـمش دیـده است آن چـیز اوست[۲]

*

هین ببین کز تـو نـظر آیـد بـه‌کـار　　باقیَت شحمی و لحمی پود و تـار[۳]

*

فـعل و قـول آمـد گـواهـان ضـمیر　　زین دو بر باطن تو اسـتدلال گـیر[۴]

*

گـرچـه دانـی دقّت عـلم ای امـین　　زانْت نگشاید دو دیدهٔ غـیب بـین
او نـبیند غـیر دسـتـاری و ریش　　از معرّف پرسد از بـیش و کـمیش[۵]

*

خویش بین چون از کسی جرمی بدید　　آتشـی در وی زدوزخ شـد پـدید
حَـمیت دیـن خـوانـد او آن کـبر را　　نـنگرد در خـویش نـفس کبریـا[۶]

*

ای خُنُک آن مرد کز خـود رَسته شـد　　در وجـود زنـدهٔ پـیوسته شـد
وای آن زنـده کـه بـا مُـرده نشست　　مُرده گشت و زندگی از وی بـجست[۷]

*

زانکـه شعشـاع و گـواهـی آفتـاب　　بر نتـابد چشـم و دلهـای خـراب[۸]

---

۱) مثنوی، دوم، ب ۲۷۷.
۲) همان، ششم، ب ۸۱۲.
۳) همان، ب ۱۴۶۱.
۴) همان، پنجم، ب ۲۳۶.
۵) همان، ششم، ب ۶۱ـ۲۶۲.
۶) همان، یکم، ب ۴۷ـ۳۳۴۸.
۷) همان، ب ۳۵ـ۱۵۳۶.
۸) همان، ب ۳۶۴۷.

※

چون ندارد روی همچون آفتاب — او نخواهد جز شبی همچون نقاب[۱]

※

آن گروهی که رهیدند از وجود — چرخ و مهر و ماهشان آرد سجود[۲]

※

خلق اطفالند جز مست خدا — نیست بالغ جز رهیده از هوا[۳]

※

مال وزر سر را بود همچون کلاه — کَل بود او کز کُلَهْ سازد پناه
آنکه زلف جعد و رعنا باشدش — چون کلاهش رفت خوشتر آیدش[۴]

※

آتش ارچه سرخ رویست از شرر — تو زفعل او سِیَهْ کاری نگر[۵]

※

آخر آدم زاده‌ای ای ناخلف — چند پنداری تو پستی را شرف؟
چند گویی من بگیرم عالمی — این جهان را پر کنم از خود همی؟[۶]

※

. . . . — که به‌شهری مانی و ویران دهی[۷]

※

هست سنّت ره، جماعت چون رفیق — بی رَه و بی‌یار افتی در مضیق[۸]

※

---

۱) مثنوی، یکم، ب ۲۹۱۹.
۲) همان، ب ۳۰۰۳.
۳) همان، ب ۳۴۳۰.
۴) همان، ب ۴۳ـ۲۳۴۴.
۵) همان، ب ۴۵۰.
۶) همان، ب ۵۴۱ـ۵۴۲.
۷) همان، ششم، ب ۳۳۰.
۸) همان، ششم، ب ۵۰۲.

راه چه بْوَد، پرنشان پایها | یار چه بْوَد، نردبان رایها[۱]

❊

هین مشو غرّه بدان گفت حزین | بار بر گاواست و بر گردون حنین[۲]

❊

این جهان کوه است و گفت‌وگوی تو | از صدا هم باز آید سوی تو[۳]

❊

چونکه بر سر مر تو را ده ریش هست | مرهمت بر خویش باید کار بست[۴]

❊

شقّ باید ریش را مرهم کنی | چرک را در ریش مستحکم کنی
تا خورد مر گوشت را در زیر آن | نیم سودی باشد و پنجَهْ زیان[۵]

❊

از پی تعلیم آن بسته دهن | از زبان خود برون باید شدن
در زبان او بباید آمدن | تا بیاموزد زتو او علم و فن[۶]

❊

صحبتی باشد چو شمشیر قطوع | همچو دی در بوستان و در زروع
صحبتی باشد چو فصل نوبهار | زو عمارتها و دخل بی‌شمار[۷]

❊

تا نگویی سِرِّ سلطان را به‌کس | تا نریزی قند را پیش مگس[۸]

❊

---

۱) مثنوی، ششم، ب ۵۱۰.
۲) همان، دوم، ب ۴۹۵.
۳) همان، دوم، ب ۲۱۸۸.
۴) همان، ب ۳۰۳۶.
۵) همان، ششم، ب ۲۶۰۵ و ۲۶۰۶.
۶) همان دوم، ب ۱۷ـ۳۳۱۸.
۷) همان، سوم، ب ۲۶۵ـ۲۶۶.
۸) همان، سوّم، ب ۲۰.

سـر بـریدن واجب آیـد مـرغ را کـو بـه‌غیر وقت جنبـاند درا[۱]

❊

مال، تخم است و به‌هر شوره منه تـیغ را در دست هـر رهـزن مـنه[۲]

❊

وانگـردد از ره آن تـیر ای پسـر بـند بـاید کـرد سیلی را زسـر[۳]

❊

پس زبان محرمی خود دیگر است هـم دلی از هم‌زبـانی بـهتر است[۴]

❊

. . . . بـی‌کسی بـهتر زعشـوهٔ نـاکسـان[۵]

❊

موجهـای صـلح بـر هـم مـی‌زند کینه‌هـا از سینه‌هـا بـرمی‌کند
موجهـای جـنگ بـر شکـل دگـر مهرهـا را مـی‌کند زیـر و زبـر[۶]

❊

چونکه زاغان خیمه بر بهمن زدنـد بلبلان پنهـان شـدند و تـن زدنـد[۷]

❊

کین مدار آنها که از کـین گـمرهند گورشـان پـهلوی کـین‌داران نـهند[۸]

❊

یُفْتِي الْمُفْتِي مَبْلَغَ رَأیِهِ وَ یَتَصَدِّقُ الْمَتَصَدِقُ بِقَدْرِ قُدْرَتِهِ[۹].

---

۱) مثنوی، سوم، ب ۱۲۲.
۲) همان، یکم، ص ۲۲۹، ب ۳۷۱۸.
۳) همان، یکم، ب ۱۶۵۹.
۴) همان، ب ۱۲۰۷.
۵) همان، دوم، ب ۲۶۲.
۶) همان، یکم، ب ۷۸-۲۵۷۹.
۷) همان، دوم، ب ۴۰.
۸) همان، ب ۲۷۳.
۹) همان، سوم، دیباچه: مفتی به‌اندازهٔ فضل و اندیشه رای صادر می‌کند و احسان دهنده به قدر توانایی خود احسان می‌دهد.

*

. . . . مر سر خر را سزد دندان سگ[۱]

*

نقصها آینهٔ وصف کمال وان حقارت آینهٔ عزّ و جلال[۲]

*

گر پلیدی پیش ما رسوا بود خوک و سگ را شکّر و حلوا بود[۳]

*

روزْ عدل و عدلْ دادِ درخورست کفش آنِ پا کلاه آنِ سر است[۴]

*

شیر را بر گردن ار زنجیر بود بر همه زنجیرسازان میر بود[۵]

*

از برای حفظ و یاری و نبرد بر ره ناامن آید شیرمرد[۶]

*

هست بیرنگی اصول رنگها صلحها باشد اصول جنگها[۷]

*

عین صنع از نفس صانع چون برد؟ . . . .[۸]

*

آفتاب آمد دلیل آفتاب . . . .[۹]

---

۱) مثنوی، ب ۳۶۰۳.
۲) همان، ب ۳۲۱۰.
۳) همان، ششم، ب ۳۱.
۴) همان، ششم، ب ۱۸۸۷.
۵) همان، یکم، ب ۳۱۶۱.
۶) همان، ششم، ب ۴۹۱.
۷) همان، ب ۵۹.
۸) همان، دوم، ب ۱۱۱۵.
۹) همان، یکم، ب ۱۱۶.



صورت دیوار و سقف هر مکان — سایهٔ اندیشهٔ معمار دان
گرچه خود اندر محل افتکار — نیست سنگ و چوب و خشتی آشکار
فاعل مطلق یقین بی‌صورت‌است — صورت‌اندر دست او چون آلت است[1]



تحمل زحمت برای نعمت است.

ای بسا از نازنینان خارکش — بر امید گلعذار ماه وش
ای بسا حمّال گشته پشت ریش — از برای دلبر مه‌روی خویش
کرده آهنگر جمال خود سیاه — تا که شب آید ببوسد روی ماه
خواجه تا شب بر دکانی چار میخ — زانکه سروی دردلش کرده است بیخ
تاجری دریا و خشکی می‌رود — آن به‌مهر خانه شینی می‌رود
هر کرا با مرده سودایی بود — بر امید زنده سیمایی بود
آن دروگر روی آورده به‌چوب — بر امید خدمت مه روی خوب[2]



حرف قرآن را ضریران معدن‌اند — خر نبینند و به‌پالان بر زنند
چون تو بینایی پی خر رو که جست — چند پالان دوزی، ای پالان پرست؟[3]



او در شرح بیت زیر گوید:

ای برادر تو همان اندیشه‌ای — مابقی تو استخوان و ریشه‌ای

«تو به‌این معنی نظر کن که همان اندیشه اشارت به‌آن اندیشه مخصوص است و آن را به‌اندیشه عبارت کردیم جهت توسّع اما فی‌الحقیقه آن اندیشه نیست و اگر هست این جنس اندیشه نیست که مردم فهم کرده‌اند. ما را غرض این معنی بود

---

۱) مثنوی، ششم، ب ۴۰_۳۷۴۲.
۲) همان، سوم، ب ۵۴۰_۵۴۶.
۳) همان دوم، ب ۲۳_۷۲۴

از لفظ اندیشه و اگر کسی این معنی را خواهد که نازل‌تر تاویل کند جهت فهم عـام وبگوید که «اَلاِنْسانُ حَیَوانٌ ناطِقٌ» و نطق اندیشه باشد خواهی مُضمر و خواهی مُظهر و غیر آن حیوان باشد پس درست آمد کـه انسـان عبـارت از انـدیشه است بـاقی استخوان و ریشه است. کلام همچون آفتاب است، همه آدمیان گرم و زنده ازویند و دایماً آفتاب هست و موجود است و حاضر است و همه ازو دائماً گرمند، الا آفتاب درنظر نمی‌آید و نمی‌دانند که از او زنده‌اند و گرمند، اما چون به‌واسـطهٔ لفـظی و عبارتی خواهی شُکر، خواهی شکایت، خواهی خیر، خواهی شر گفته آید آفتاب درنظر آید همچون که آفتاب فلکی دایماً تابان است اما در نظر نمی‌آید شعاعش تا بر دیواری نتابد؛ همچنانکه تا واسطهٔ حرف و صوت نباشد شعاع آفتاب سخن پیدا نشود. اگرچه دایماً هست زیرا که لطیف است و هو اللطیف، کثـافتی می‌بـاید تـا به‌واسطهٔ آن کثافت درنظر آید و ظاهر شود. یکی گفت خدا هیچ او را معنیی روی ننمود و خیره و افسرده ماند. چونکه گفتند خدا چنین کرد و چنین فرمود و چنین نهی کرد، گرم شد و دید. پس لطافت حق را اگرچه موجود بود و بر او می‌تـافت نمی‌دید، تا واسطهٔ امر و نهی و خلق و قدرت به‌وی شرح نکردند نتوانست دیدن. بعضی هستند که از ضعف،طاقت انگبین ندارند تا به‌واسطهٔ طعامی مثل زرد برنج و حلوا و غیره توانند خوردن تا قوت گرفتن تا به‌جایی رسد که عسل را بـی‌واسـطه می‌خورد. پس دانستیم که نطق، آفتابی است لطیف تابان دایماً غـیرمنقطع الاّ تـو محتاجی به‌واسطهٔ کثیف تا شعاع آفتاب را می‌بینی و حظّ می‌ستانی، چون به جایی برسد که شعاع و لطافت را بی‌واسطهٔ کثافت ببینی و به‌آن خو کنی در تماشای آن گستاخ شوی و قدرت گیری...»[1].

از دیوان کبیر

خوش خـرامـان مـی‌روی، ای جـان جـان، بـی‌من مـرو
ای حیـــات دوستـــان، در بوستـــان، بـــی‌من مـــرو

---

۱) فیه مافیه، ص ۱۹۶-۱۹۷

ای فلک بی‌من مگرد و ای قمر بی من متاب
ای زمین بی‌من مروی و ای زمان بی من مرو
این جهان با تو خوش است و آن جهان با تو خوش است
این جهان بی‌من مباش و آن جهان بی‌من مرو
ای عیان، بی‌من مدان و ای زبان، بی‌من مخوان
ای نظر، بی‌من مبین و ای روان، بی‌من مرو
شب زنور ماه، روی خویش را بیند سپید
من شبم تو ماه من، بر آسمان بی‌من مرو
خار ایمن گشت زآتش در پناه لطف گل
تو گلی من خارِ تو، در گلْستان بی‌من مرو
در خَمِ چوگانْت می‌تازم چو چشمت با من است
همچنین در من نگر، بی‌من مران، بی‌من مرو
چون حریف شاه باشی ای طرب، بی‌من منوش
چون به‌بام شه روی، ای پاسبان بی‌من مرو
وای آنکس کو درین ره بی‌نشان تو رود
چون نشان من توی، ای بی‌نشان بی‌من مرو
وای آنکو اندرین ره می‌رود بی‌دانشی
دانش راهم توی، ای راه‌دان بی‌من مرو
دیگرانت عشق می‌خوانند و من سلطان عشق
ای تو بالاتر زوَهْمِ این و آن، بی‌من مرو[1]

❊

عزم رفتن کرده‌ای چون عمر شیرین یاد دار
کرده‌ای اسب جدایی رغم ما زین، یاد دار

---

۱) کلیات شمس، ج ۵، ص ۵۲.

بــر زمــین و چــرخ رویــد مــر تــرا یــاران صــاف
لیک عــهدی کــرده‌ای بــا یــار پــیشین یــاد دار
کــرده‌ام تقصیرهــا کــان مــر تــرا کــین آورد
لیک شبهــای مــرا ای یــار بــی‌کین، یــاد دار
قــرصِ مَــه را هــر شــبی چــون بــر سر بــالین نــهی
آنکــه کــردی زانــوی مــا را تــو بــالین، یــاد دار
هــمچون فرهــاد از هــوایت کــوه هــجران مــی‌کَنَم
ای تــرا خســرو غــلام و صــد چــو شیرین، یاد دار
بــر لب دریــای چشــمم دیــده‌ای صــحرای عشــق
پــر زشــاخ زعــفران و پــر زنســرین، یــاد دار
التمــاس آتشــینم ســوی گــردون مــی‌رود
جــبرئیل از عــرش گــوید: «یــا رب، آمــین» یاد دار
شــمس تــبریزی، از آن روزی کــه دیــدم روی تــو
دیــن مــن شــد عشــق رویت، مــفخر دیــن، یــاد دار[1]



بیــا بیــا کــه زهــجرت نــه عــقل مــاند، نــه دیــن
قــرار و صــبر بــرفتست زیــن دل مسکــین
ز روی زرد و دل درد و ســوز ســینه مــپرس
کــه آن بــه‌شرح نگــنجد، بیــا بــه‌چشم بــبین
چــو نــان پــخته زتــاب تــو ســرخ رو بــودم
چــو نــان ریــزه کــنونم، زخــاک ره بــر چــین
چــو آیــنه زجمــالت خیــال چــین بــودم
کــنون تــو چــهرهٔ مــن زرد بــین و چــین بــر چــین

۱) کلیات شمس، ج ۲، ص ۲۹۳-۲۹۴.

مثال آبم در جوی کژ روان چپ و راست
فراق از چپ و از راستم گشاده کمین
به روز و شب چو زمین رو بر آسمان دارم
ز روی تو که نگنجد در آسمان و زمین
سحر زدرد نوشتیم نامه پیش صبا
که از برای خدا ره سوی سفر بگزین
اگر سر تو به گِل در بود مشوی، بیا
وگر به‌خار رسد پا به‌کندنش منشین
بیا بیا و خلاصم ده از بیا و برو
بیا چنانکه رهد جانم از چنان و چنین
پیام کردم کای تو پیمبر عشّاق
بگو برای خدا زود ای رسول امین
که غرق آبم و آتش زموج دیده و دل
مرا چه چاره؟ نوشت او که چارهٔ تو همین
نشست نقش دعایم به عالم گردون
کجاست گوش نمازی که بشنود آمین
هزار آینه و صد هزار صورت را
دهم به‌عشق صلاح جهان صلاح‌الدین[1]



دل چو دانه ما مثال آسیا — آسیا کی داند این گردش چرا؟
تن چو سنگ و آب او اندیشه‌ها — سنگ گوید: آب داند ماجرا
آب گوید: آسیابان را بپرس — کو فکند اندر نشیب این آب را
آسیابان گویدت: کای نان خوار — گر نگردد این که باشد نانبا؟

---

۱) کلیات شمس. ج ۴، ص ۲۷۹.

ماجرا بسیار خواهد شد، خمش از خدا واپرس تا گوید تورا[1]

*

ای جهان آب و گل تا من تو را بشناختم
صد هزاران محنت و رنج و بلا بشناختم
تو چراگاه خرانی نی مقام عیسیی
این چراگاه خران را من چرا بشناختم؟
آب شیرینم ندادی تا که خوان گسترده‌ای
دست و پایم بسته‌ای، تا دست و پا بشناختم
دست و پا را چون نبندی؟ گاهواره‌ت خواند حق
دست و پا را برگشایم، پا گشا بشناختم
چون درخت از زیر خاکی دستها بالا کنم
در هوای آن کسی کز وی هوا بشناختم
ای شکوفه تو به‌طفلی چون شدی پیر تمام؟
گفت: «رَستم از صِبا تا من صَبا بشناختم»
شاخ بالا زان رود، زیرا زبالا آمده‌ست
سوی اصل خویش یازم، کاصل را بشناختم
زیر و بالا چند گویم؟ لامکان اصل من است
من نه از جایم کجا را از کجا بشناختم؟
نی خمش کن، در عدم رو، در عدم ناچیز شو
چیزها را بین که از ناچیزها بشناختم[2]

*

ما در جهان موافقت کس نمی‌کنیم
ما خانه زیر گنبد اطلس نمی‌کنیم

---

۱) کلیات شمس، ج ۱، ص ۱۱۳-۱۱۴.
۲) همان کتاب، ج ۳، ص ۲۸۳.

مخمور و مست و تشنه و بسیار خواره‌ایم
بس کرده‌اند جمله و ما بس نمی‌کنیم
این موج رحمت است و عدو چون کف و خس است
ما تَرک موج دل پیِ هر خس نمی‌کنیم
ما قصر و چارطاق برین عرصهٔ فنا
چون عاد و چون ثمود مُقَرنس نمی‌کنیم
جز صدر قصر عشق در آن ساعت خلود
چون نوح و چون خلیل مؤسّس نمی‌کنیم
ما را مَطار زان سوی قاف است در شکار
ما قصد صید مرده چو کرکس نمی‌کنیم
دیوسیاهِ غرچه‌فریبِ پلید را
بر جای حورِ پاک مُعَرّس نمی‌کنیم
ما آن نهاله را که بر و میوه‌اش جفاست
در تیره خاک حرص مُغَرّس نمی‌کنیم
از لذتی که هست نظر را زقدس او
ما خود نظر به‌جان مقدّس نمی‌کنیم
خاموش، نظم و قافیه را ما از این سپس
از رشک غیر جنس مُجَنّس نمی‌کنیم[1]

❊

این بوالعجب کاندر خزان شد آفتاب اندر حمل
خونم به‌جوش آمد، کند در جوی تن رقص الجمل
این رقص موج خون نگر، صحرا پر از مجنون نگر
وین عشرت بیچون نگر، ایمن زشمشیر اجل

---

۱) کلیات شمس، ج ۴، ص ۵۰-۵۱.

مـــردار جـــانی مـــی‌شود، پـــیری جـــوانـــی مـــی‌شود
مس زرّ کـــانی مـــی‌شود، در شـــهر مـــا نـــعم‌البـــدل
شهری پـر از عـیش و فـرح، بـر دست هـر مستی قـدح
این سوی نوش، آن سوی صَح این جوی شیر و آن عسل
در شهر یک سلطان بود، ویـن شـهر پـر سلطـان عـجب
بر چرخ یک ماهست بس، ویـن چـرخ پـر مـاه و زحـل
رو رو طبیبـــان را بگـو کـه «آنجـا شمـا را کـار نـیست»
کـــانجا نبـــاشد عـــلتی وانجـــا نـــبیند کس خـــلل
نـی قـاضیی، نـی شـحنه‌ای، نـی مـیر شـهر و مـحتسب
بـــر آب دریـــا کـی رود، دعـوی و خـصمی و جـدل؟[۱]



مـــرا عـــاشق چنـــان بـــاید کـه هـر بـاری کـه بـرخیزد
قیـــامتهای پـــر آتش زهـــر ســـویی بـــرانگـــیزد
دلی خـــواهـــیم چـــون دوزخ کـــه دوزخ را فـرو سـوزد
دو صـــد دریـــا بشـــورانـــد، زمـــوج بـــحر نگـــریزد
فلکهـــا را چـــو مـــندیلی بـــه‌دست خـــویش درپـــیچد
چـــراغ لایـــزالی را چـــو قـــندیلی درآویـــزد
چو شیری سـوی جـنگ آیـد، دل او چـون نـهنگ آیـد
بـجز خـود هـیچ نگـذارد و بـا خـود نیز بستیزد
چـــو هـــفتصد پـردهٔ دل را بـه‌نور خـود بـدرّانـد
زعـــرشش ایـــن نـــدا آیـــد: بنـــامیزد، بنـــامیزد
چـــو او از هـــفتمین دریـــا بـــه‌کـــوه قـــاف رو آرد
از آن دریـــا چـــه گوهرهـــا کنـار خـاک در ریـزد[۲]

---

۱) کلیات شمس، ج ۳، ص ۱۴۶.
۲) همان کتاب، ج ۲، ص ۲۹.



چو غلام آفتابم هم از آفتاب گویم
نه شبم نه شب پرستم که حدیث خواب گویم
چو رسول آفتابم به‌طریق ترجمانی
به نهان ازو بپرسم، به‌شما جواب گویم
به‌قدم چو آفتابم، به‌خرابه‌ها بتابم
بگریزم از عمارت، سخن خراب گویم
به سر درخت مانم که زاصل دور گشتم
به میانهٔ قشورم، همه از لباب گویم
من اگرچه سیبِ شیبم ز درخت بس بلندم
من اگر خراب و مستم، سخن صواب گویم
چو دلم زخاک کویش بکشیده است بویش
خجلم زخاک کویش که حدیث آب گویم
بگشا نقاب از رخ، که رخ تُوَست فرّخ
تو روا مبین که با تو زپسِ نقاب گویم
چو دلت چو سنگ باشد، پر از آتشم چو آهن
تو چو لطفِ شیشه‌گیری، قدح و شراب گویم
زجبین زعفرانی کر و فرّ لاله گویم
به دو چشم ناودانی، صفت سحاب گویم
چو زآفتاب زادم، به‌خدا که کیقبادم
نه به شب طلوع سازم، نه زماهتاب گویم
اگرم حسود پرسد، دل من زشُکر ترسد
به‌شکایت اندر آیم غم اضطراب گویم
برِ رافضی چگونه زبنی قُحافه لافم
برِ خارجی چگونه غم بو تراب گویم؟

چو رباب ازو بنالد چو کمانچه رو درافتم
چو خطیب خطبه خواند، من از آن خطاب گویم
به‌زبان خموش کردم که دل کباب دارم
دل تو بسوزد، ار من زدل کباب گویم؟[۱]



امروز منم احمد، نی احمد پارینه
امروز منم سیمرغ نی مرغک باچینه
شاهی که همه شاهان، خربندهٔ آن شاهند
امروز من آن شاهم، نی شاه پریرینه
از شربت اللهی وز شرب انا الحقّی
هریک به‌قدح خوردند، من با خم و قِنّینه
من قبلهٔ جانهاام، من کعبهٔ دلهاام
من مسجد آن عرشم، نی مسجد آدینه
من آینهٔ صافم، نی آینهٔ تیره
من سینهٔ سیناام، نی سینهٔ پرکینه
من مست ابد باشم، نی مست زباغ و رز
من لقمهٔ جان نوشم، نی لقمهٔ ترخینه
گر بازِ چنان اوجی، کو بال و پر شاهی؟
ور خرس نه‌ای، چونی با صورت بوزینه؟
ای آنکه چو زر گشتی از حسرت سیمین بر
زر عاشق رنگ من، تو عاشق زرّینه
در خانقه عالم، در مدرسهٔ دنیا
من صوفی دل صافم، نی صوفی پشمینه

---

۱) کلیات شمس، ج ۳، ص ۳۰۲-۳۰۳.

خـــاموش شـــو و پس در، تـــو پـــردهٔ اســـراری
زیـــرا کـــه ســـزد مـــا را جبـــاری و ستـــاری[1]



پـــیشتر آ پـــیشتر، چـــند از ایـــن ره زنـــی
چـــون تـــو مـــنی مـــن تـــوم، چـــند تـــوی و مـــنی؟
نـــور حـــقیم و زُجـــاج، بـــا خـــود چـــندین لجـــاج؟
از چـــه گـــریزد چـــنین روشـــنی از روشـــنی؟
مـــا هـــمه یک کـــاملیم، از چـــه چـــنین احـــولیم؟
خـــوار چـــرا بـــنگرد، ســـوی فـــقیران غـــنی؟
راست چـــرا بـــنگرد ســـوی چپ خـــویش خـــوار
هـــر دو چـــو دست تـــوند، چـــه یـــمنی، چـــه‌دنـــی؟
مـــا هـــمه یک گـــوهریم، یک خـــرد و یک ســـریم
لیک دوبـــین گشـــته‌ایـــم، زیـــن فـــلک مـــنحنی
رخت از ایـــن پـــنج و شش جـــانب تـــوحید کش
عـــرعر تـــوحید را، چـــند کـــنی مُـــنْثَنی؟
هـــین زمـــنی خـــیز کـــن، بـــا هـــمه آمـــیز کـــن
بـــا خـــود خـــود حـــبّه‌ای، بـــا هـــمه چـــون مـــعدنی
هـــرچـــه کـــند شـــیر نـــر، سگ بکـــند هـــم سگـــی
هـــرچـــه کـــند روح پـــاک، تـــن بکـــند هـــم تـــنی
روح یکـــی دان و تـــن گشـــته عـــدد صـــدهزار
هـــمچو کـــه بـــادامهـــا در صـــفت روغـــنی
چـــند لغت در جهـــان، جـــمله بـــه‌معنی یکـــی
آب یکـــی گشت چـــو خـــابیه‌ها بشکـــنی

---

۱) کلیات شمس، ج ۷، ص ۱۰۴ـ۱۰۵.

جـــان بـــفرستد خـــبر، جـــانب هـــر بـــا نـــظر
چـــون کـــه بـــه‌توحید تـــو دل زســـخن بـــرکنی[1]



رفـــتیم، بـــقیه را بقـــا بـــاد — لابـــد بـــرود هـــر آنکـــه او زاد
پنگـــان فـــلک نـــدید هـــرگز — طشـــتی کـــه زبـــام درنیفتـــاد
چـــندین مـــدوید، کـــاندرین گـور — بس شـــیرین است لا، چـو فرهـاد
آخـــر چـــه وفـــا کـــند بنـایی — کـــاستون وی است پـــارهٔ بـــاد؟
گـــر بـــد بـــودیم بـــد بـــبردیم — ور نـــیک بـــدیم یـــادتان بـــاد
گـــر اَوحـــدِ دهـــر خـویش بـاشی — امـــروز روان شـــوی چـــو آحـــاد
تنهـــاماندن اگـــر نـــخواهـــی — از طـــاعت و خـــیر ســـاز اولاد
آن رشـــتهٔ نـــور غـیب بـاقی است — کـــان است لبـــاب روح اوتـــاد
آن جوهر عشـق کـان خـلاصه‌ست — آن بـــاقی مـــاند تـــا به‌آبـــاد
ایـــن ریگ روان چـو بـی‌قرار است — شکـــل دگـــر افکـــنند بنیـــاد
چون کشتی نـوحم انـدرین خشک — کـــان طوفـــان است خـــتم میعـاد
زان خـــانهٔ نـــوح کشـــتیی بـــود — کـــز غـــیب بـــدید مـــوج مرصـاد
خـــفتیم میـــانهٔ خموشـــان — کـــز حـــد بـــردیم بـــانگ و فریـاد[2]

۳. از رباعیات:

کی بـاشد و کـی بـاشد و کـی بـاشد و کـی؟
مـی بـاشد و مـی بـاشد و مـی بـاشد و مـی
مـــن بـاشم و مـن بـاشم و مـن بـاشم و مـن
وی بـــاشد و وی بـــاشد و وی بـاشد و وی[3]

---

۱) کلیات شمس، ج ۶، ص ۲۴۳ـ۲۴۴.
۲) همان کتاب، ج ۲، ص ۸۷ـ۸۸.
۳) جای این رباعی را نیافتیم.

*

تـــا مـــدرسه و منـــاره ویـــران نشـــود
احـــوال قـــلندری بـــه ســـامان نشـــود
تـــا ایمـــان کـــفر و کـــفر ایمـــان نشـــود
یک بـــندهٔ حـــق بـــه‌حق مسلمـــان نشـــود[1]

*

مـــا عـــاشق عشـــقیم و مسلمـــان دگـــرست
مـــا مـــور ضـــعیفیم و سلیمـــان دگـــرست
از مـــا رخ زرد و جگـــــر پـــــاره طـــلب
بـــازارچـــهٔ قَـــصَب فروشـــان دگـــرست[2]

*

از کـــفر و زاســـلام بـــرون، صـــحرایـــی است
مـــا را به‌میـــان آن فضـــا، ســـودایـــی است
عـــارف چـــو بـــدان رســـید، ســـر را بـــنهد
نی کفر و نـــه اســـلام، نـــه آنجـــا جـــایی است[3]

*

مـــن غـــیر تـــو را گـــزین نـــدارم چـــه کـــنم؟
درمـــان دل حـــزین نـــدارم، چـــه کـــنم؟
گـــویی کـــه: زچـــرخ تـــا بـــه‌کـــی چـــرخ زنـــیم؟
مـــن کـــاردگر جـــز ایـــن نـــدارم، چـــه کـــنم؟[4]

---

۱) کلیات شمس، ج ۸، ص ۱۳٦، رباعی ۸۰۴.
۲) همان، ص ۳۸، رباعی ۲۲۵.
۳) همان، ص ٦۷، رباعی ۳۹۵.
۴) همان، ص ۲۱۰، رباعی ۱۲۴۵ (این رباعی به‌جای رباعی متن نوشته شد و یک رباعی که با ترجمه مکرر آمده بود، همراه دو رباعی دیگر حذف شد).

تکمله

افلاکی می‌گوید که شمس در مدرسه‌یی که بدرالدین گهرتاش برای محمد بهاءالدین ولد و فرزندان او ساخته بود، در جوار بدرالدین به‌خاک سپرده شد. هنگامی که از شهادت شمس بحث می‌کردیم، نظر خود را در این باره نوشتیم.

در قونیه مدرسه‌یی به‌نام بدرالدین گهرتاش وجود ندارد. ولی گفته‌اند بنایی که به‌نام مدرسهٔ سلطان ولد در جوار آرامگاه قرار دارد، همین مدرسه است. از کتیبه‌یی که در جلوی جامع سلیمیه واقع است و بر دیوار متصل به‌حجرات دراویش نصب شده است، درمی‌یابیم که این بنا بعدها به‌صورت مدرسه برای چلبیان مورداستفاده قرارگرفته است:

مدرسهٔ سلطان ولد ایدی عَنْ اصل بو محل
شیمدی مکتب اولدی فرزندان مولانایه خاص
پوست نشین واحد افندیدور سبب انشاسنه
صدقیا تاریخی «مکتب مسعدت افزا مناص» [1]

---

۱) یعنی: این محل در اصل مدرسهٔ سلطان ولد بود که حالا مکتب خاص فرزندان مولانا شده است. سبب انشای آن پوست‌نشین واحد افندی است، ای صدقی تاریخ آن «مکتب مسعدت افزامناص (۱۳۰۶) است».

در زمان انحلال خانقاهها، این محل به‌دبستان اینونو واگذار شد. ابتدا گمان می‌کردیم که مدرسه‌یی که در سال ۱۹۵۱ از طرف بلدیهٔ قونیه تخریب شد، همان مدرسه است که بدرالدین گهرتاش برای مولانا ساخته بود. م. زکی اورال رئیس اسبق موزه ما را به‌این اشتباه انداخته بود.

آقای محمد ئؤندر رئیس فعّال و ارجمند موزهٔ قونیه درکتاب خود **مدرسه و خانهٔ مولانا در قونیه**[1] این مدرسه را «مدرسهٔ ملاّی جدید» می‌نامد و به‌مدرسهٔ اصلی مولانا هم «مدرسهٔ ملاّ» یا «مدرسهٔ ملاّی عتیق» نام می‌دهد و محل آن را در «محلهٔ چیفته مر دیوان» (محلهٔ دوپله)[2] ذکر می‌کند و به‌اسناد «موزهٔ شرعیه» استناد می‌جوید. او با این تحقیق پژوهشگران را سپاسگزار خویش ساخته است. (این کتاب کم‌حجم و پرارزش در سال ۱۹۵۶ از طرف کتابفروشی و چاپخانهٔ ینی کتاب انتشار یافته است، در این کتابچه که جمعیت روزنامه‌نگاران قونیه منتشر کرده، سه نقشه که جای مدرسه را نشان می‌دهد و تصویر دو سند از موزهٔ شرعیه و چهار عکس و یک مینیاتور وجود دارد). باز آقای محمد ئوندر نوشته‌اند که در قونیه مزار آقنجی هم هست.[3] در آرشیو اوقاف قونیه از مسجدی به‌نام مسجد آقنجی ارسلانتاش نام برده شده است. این مسجد در نزدیکیهای آرامگاه آقنجی سلطان قرار دارد که اسحاق بن امیر علی آن را در صفر سال ۶۰۷ هـ / ۱۲۱۱ م ساخته است. درکتاب مزبور دو عکس هم از این مسجد آمده است. اما بدرالدین گهرتاش در سال ۶۶۰ هـ / ۶۲-۱۲۶۱ م در النجق به‌قتل رسیده است. آقای محمد ئوندر می‌نویسند که شاید به علت نزدیک‌بودن آرامگاه آقنجی به‌مدرسهٔ گهرتاش آن مدرسه را «مدرسهٔ آقنجی» نامیده‌اند و اضافه می‌کنند مدرسه‌یی که در غزلی به‌مطلع:

توقع دارم از لطف تو ای صدر نکو آیین
درون مدرسه حجره به‌پهلوی شهاب‌الدین...

---

1) *Mevlana' nin Konya'dakı Evi ve Medresesi.*
2)Cifemerdiven.

۳) مدرسه و خانهٔ مولانا در قونیه، ص ۵.

از آن نام برده شده، مدرسهٔ گوهرتاش است که به‌علت نزدیک‌بودن آن به‌مزار آقنجی، ازصدای رباب، آقنجی از مزار برخیزد، بیرون آید و به‌سماع پردازد. این غیرممکن نیست. چرا که دفن بانی مدرسه در جلوی بنایی که ساخته عادتی کهن بوده است. علاوه بر آن، ذکر مداوم مولانا از آقنجی و نقل قول افلاکی از سلطان ولد که: «در عنفوان جوانی از حضرت والدم در مدرسهٔ آقنجی از هدایه درس می‌خواندم»، این گمان را پدید می‌آورد که علاوه بر مدرسهٔ گوهرتاش، مدرسهٔ دیگری هم به‌نام مدرسهٔ آقنجی وجود داشته است.[1]

قبل از همه سپهسالار نوشته است که مولانا در ششم ربیع‌الاول سال ۶۰۴ هـ / سی‌ام اکتبر ۱۲۰۷ م تولد یافته است. این تاریخ بعد از وی مطّرد شده و موردقبول قرار گرفته است. ما به‌استناد گفتهٔ مولانا در فیه مافیه که فتح سمرقند از جانب خوارزمشاه را به‌عنوان خاطره‌یی نقل کرده است، نوشتیم که تاریخ ولادت مولانا، باید چندین سال پیش از تاریخ فوق بوده باشد.

در ترجمهٔ دیوان کبیر، در غزلی به‌بحر هزج مکفوف، بیت زیر توجه ما را جلب کرد:

به‌اندیشه فرو برد مرا عقل چهل‌سال
به شصت و دو شدم صید و زتدبیر بجستم[2]

یکی از دوستان شکّاک می‌گفت که کلمهٔ «شصت و دو» به‌جای «شصت تو - شست تو» (دام تو) نوشته شده است و با بحث بیهودهٔ خود سخت ما را خسته کرد.

در اکثر نسخ بیت به‌صورت فوق ثبت شده است: در نسخهٔ شمارهٔ ۷۰ موزهٔ قونیه که ازکتب عصر سلجوقی است و به‌مقابلهٔ آن در ۸۰۵ هـ / ۴۰۲ م اشاره شده است (۳۳۷b)؛ در نسخهٔ متعلق به اینجانب که در سال ۹۱۰ هـ / ۱۵۰۴ م از طرف خدیجه دختر عارف چلبی وقف شده است و خود ازکتب عصر سلجوقی است (۱۶۸b)؛ در نسخهٔ متعلق به‌اینجانب که در سال ۱۰۵۹ هـ / ۱۶۴۹ م در بغداد

1) *Ariflerin Menkibeleri*, I, s. 605.

۲) کلیات شمس، ج ۳، ص ۲۲۳.

استنساخ شده است و همچنین در نسخهٔ شمارهٔ ۳۳۴ کتابهای فارسی کتابخانهٔ دانشگاه استانبول که از حیث کاغذ و خط حداکثر از کتب قرن یازدهم هجری / هفدهم میلادی است، بیت به‌صورت: «به‌شصت و دو شدم صید...» آمده است.

در نسخهٔ شمارهٔ ۷۲ موزهٔ قونیه هم که در سال ۱۲۷۱ هـ / ۱۸۵۴ م از طرف فهمی دده نوشته شده است، بیت به‌صورت: «به شصت و دوم شد صید و...» آمده است. اگرچه مسلّماً خطای کاتب است، ولی باز به‌همان معنی است. تمام این نسخ، صّحت نسخهٔ ما راکه تحریر آن در ۷۶۸ هـ / ۱۳۶۶ م آغاز شده و در ۷۷۰ هـ / ۱۳۶۸ م کتابت و مقابلهٔ آن پایان یافته است، تایید می‌کند.[1]

مولانا در این غزل می‌گوید که من ابتدا از خون تغذیه می‌کردم و بعد از آن به شیر روی آوردم و سپس چون دندان عقل برآمد، از شیر دست شستم و دوندگی دنبال نان را آغازکردم و سپس در شصت و دو سالگی صید شدم و با این صیدشدن از تدبیر نجات یافتم. او با این بیان ترجمهٔ حال خود را برای ما باز می‌گوید.

اعداد: ده، چهل، صد و هزار در اثنای کلام گاهی عادتاً برای اغراق و تقویت اندیشه می‌آیند، مثلاً: ده بارگفتم، چهل سال است این‌جور است، صد بار شنیدم، هزار بارگفتم. اعدادی هم مثل: پنج و هفت و حتی به‌حساب ابجد مثلاکلمهٔ «الله» که معادل شصت و شش است که مقدّس تلقی می‌شوند و به‌مناسبتی یا با لطایفی با الفاظ به‌کار می‌روند. شصت دو هیچیک از این ویژگیها را ندارد. خوب، حالا ببینیم مولانا صید چه کسی شده است؟ در زندگی او بزرگترین حادثه‌یی که حتی ذکر سن را ایجاب می‌کند، چیست؟

از هرکس این سئوال را پرسیدیم، یک جواب شنیدیم:

مولانا شکار شمس شد. در شصت و دو سالگی با شمس ملاقات کرد. جواب این است. شمس سحرگاه روز شنبه بیست و ششم جمادی الاخرهٔ سال

---

۱) این نسخه به‌شماره‌های ۶۸ و ۶۹ در کتابخانهٔ موزهٔ قونیه ثبت شده است. برای توصیف این نسخه که صحیح‌ترین و قابل‌اعتمادترین نسخه‌هاست به‌مقدمهٔ ترجمهٔ دیوان کبیر صفحهٔ دهم مراجعه کنید.

۶۴۲ هـ به‌قونیه آمده است. اگر مولانا در آن تاریخ شصت و دو سال داشته باشد، پس تولد وی در سال ۵۸۰ هجری خواهد بود. اگر ماه ولادت تاریخ تولدِ مشهورِ اوجعلی نباشد یعنی در ششم ربیع‌الاول باشد، بنابراین تولد وی روز ۱۷ / ششمین ماه سال ۱۱۸۴ میلادی اتفاق افتاده است. قبلاًگفتیم که مولانا در فیه مافیه می‌گوید که در آن سال که خوارزمشاه، سمرقند را فتح کرد، ما آنجا بودیم و خاطره‌یی از آن نقل کرده است. سمرقند در سال ۱۲۰۷ یا ۱۲۱۲ م / ۶۰۴ یا ۶۰۹ هـ به دست خوارزمشاه فتح شده است. بنابراین مولانا در آن سال بیست و سه ساله یا بیست و هشت ساله بوده است.

نزول شمس در بیست و ششم جمادی الاخره سال ۶۴۲ هـ در مقالات او نیز منعکس شده است. این تاریخ بنابر جدول تبدیل تاریخ فائق رشید اونات[1]، معادل ۲۹ نوامبر سال ۱۲۴۴ است. اما باز به استناد همان کتاب این روز مصادف با شنبه نیست، بلکه سه‌شنبه است. نزدیکترین شنبه به‌تاریخ مذکور ۲۶ نوامبر است. این اختلاف دو روزه مسلماً از آنجا ناشی شده است که در آن زمانها اول ماه را با رویت هلال تثبیت می‌کرده‌اند. با این مقدمات ما می‌پذیریم که شمس در تاریخ ۲۶ نوامبر ۱۲۴۴ به‌قونیه آمده است. در این تاریخ مولانا به‌حساب سال قمری شصت و دو و به‌حساب شمسی شصت سال داشته است. (بنابراین تاریخ مندرج در اواخر صفحهٔ ۱۲۹ کتاب حاضر یعنی ۲۳ اکتبر مطابق این تاریخ باید اصلاح شود).

مولانا در دیوان کبیر در غزلی دیگر این مسألهٔ سنّ را مطرح می‌کند:

شمس تبریزی جوانم کرد باز تا ببینم بعد ستّین شیوه‌ها[2]

در غزلی دیگر می‌گوید:

پیر ما را ز سرجوان کردست لاجرم هم جوان و هم پیرم[3]

که هم به‌پیر بودن خود اشاره می‌کند و هم با خطاب «پیر» به‌شمس، ایهامی

1) Faik Resit Önat: *Hicri tarihlerin Miladi tarihe Çevirme Kilavuzu. 1940.*

۲) کلیات شمس، ج ۱، ص ۱۱۱.

۳) همان، ج ۴، ص ۷۸.

به‌کار می‌برد و کهنسال بودن او را بیان می‌کند.

بعد از بیان همهٔ این مطالب می‌توانیم بگوییم که مولانا در زمان وفات پدرش چهل‌وهفت سال داشت و به‌هنگام کوچکش به‌عالم‌ابدیّت، همچون پسرش سلطان ولد به‌حساب سال قمری ۹۲ و به‌حساب سال شمسی ۸۹ سال داشته است.



امّا مسألهٔ سنّ شمس

علاوه بر ایهامی که در بیت شش دیدیم، مولانا در غزلی دیگر از دیدار با پیری سخن می‌گوید که چشم او چون خون و موی او همچون شیر سفید است. آنگاه می‌گوید:

شمس تبریزی تودانی حالت مستان خویش
بی‌دل و دستم خداوندا اگر تقصیر بود[1]

می‌بینیم پیری که در این غزل عنوان شده است، شمس‌الدین است. فی‌الواقع این شمس‌الدین از شهاب‌الدین سهروردی مقتول که در ۱۱۹۱ م/ ۵۸۷ هـ در حلب به‌قتل رسیده است، چنان بحث می‌کند که گویی با او دیدار و گفتگو کرده است، با اوحدالدین کرمانی که در سال ۱۲۳۷م / ۶۳۵ هـ در بغداد در گذشته، ملاقات داشته و او را در مباحثه مغلوب کرده است، با ابن‌عربی که در ۱۲۴۱ م/ ۶۳۸ هـ در گذشته، دیدار کرده و با او به‌مشاجره پرداخته است. پس شمس‌الدین هم کمابیش باید همان سنّ و سال را داشته باشد.[2]

---

۱) کلیات شمس، ج ۳، ص ۴۲۳.

۲) در این قسمت از بیتی که ابن‌عربی از مولانا نقل کرده است، سخن به‌میان آورده بود. ما این قسمت را در پاورقی ص ۴ به‌مبحث مربـط افزوده‌ایم ـ مترجم.

فهرست راهنما[1]

۱- در این فهرست، نامهای اشخاص، جایها و کتابها به‌ترتیب الفبایی (به طور در هم کـردْ) در یکجا آمده است.

«ب»

«ث»

«ش»

«ق»

«ک»

«ن»

«و»

اعلام خارجی

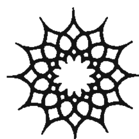
Mawlānā Jalāl al-Dīn

Life, Philosophy and Selected Works

By

'Abd al-bāqī Gūlpīnārlī

Translated
by
Dr. Tūfīq Subhānī



Institute for Humanities
and
Cultural Studies

Tehrān, 1996